Exeg.
925m

Exeg.
925 m

Roos

Die
Geschichtlichkeit des Pentateuchs

insbesondere

seiner Gesetzgebung.

Eine Prüfung der Wellhausen'schen Hypothese

von

Fr. Roos,
evang. Pfarrer.

Stuttgart, 1883.
Druck und Verlag von J. F. Steinkopf.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Christus ist des Gesetzes Ende, aber ebendarum auch der neue Bund des Gesetzes Erfüllung. Deshalb könnte eine Kritik, welche die grundlegende Bedeutung des mosaischen Gesetzes für die alttestamentliche Religion und Geschichte beseitigen will, wenn ihre Ergebnisse sich bewähren würden, auch auf den christlichen Glauben und die christliche Glaubenslehre nicht ohne wesentlichen Einfluss bleiben. Es ist demnach geboten, diese gegenwärtig vornehmlich durch Wellhausen vertretene Kritik, durch welche wesentliche Voraussetzungen des Christentums angefochten werden, auf ihre Richtigkeit gründlich zu prüfen. Zu solcher Prüfung wünscht auch der Verfasser, so weit er es vermag, hiemit einen Beitrag zu geben, und zugleich einen Beleg dafür darzubieten, wie er die Übung der von ihm kürzlich geltend gemachten, „richtigen Grundsätze für die biblische Kritik" versteht. Möge der Gott der Wahrheit diesen Versuch bei all seiner Unvollkommenheit nicht ganz unfruchtbar bleiben lassen!

Dettingen bei Urach im Mai 1883.

Der Verfasser.

Einleitung.

Wellhausens Untersuchungen über die Entstehung des Pentateuchs in seiner „Geschichte Israels“ sind von unleugbarer Bedeutung, nicht nur weil sie viel Beifall finden, sondern auch weil sie manche bisher weniger beachtete Thatsachen neu ins Licht gestellt haben, und weil Wellhausen mehr, als seine Vorgänger in der gleichen Richtung, eine einheitliche Grundanschauung vollständig zu begründen und consequent durchzuführen versucht hat. Wenn aber seine Resultate darauf hinausführen, nicht nur die bisher vorherrschende Tradition in der Kritik des Pentateuchs umzustossen, sondern auch die alttestamentliche Religion wesentlich anders zu gestalten, und damit auch die Grundlage, von welcher das Christentum selbst ausgeht, zu verändern, so sind wir zur eingehenden Prüfung aufgefordert, ob seine Gründe durchschlagend sind, und uns zur Annahme seiner Ergebnisse nötigen. Ist nun diese Prüfung schon in Betreff verschiedener wesentlicher Seiten seiner Ausführung von Delitzsch, Dillmann, Bredenkamp, Kittel und andern angestellt worden, so wird es doch nicht überflüssig sein, eine prüfende Überschau seiner Darstellung in ihrem ganzen Zusammenhang vorzunehmen, und eine solche soll hier übersichtlich versucht werden.

Die Anschauung, welche W. durch seine Untersuchungen begründen will, lässt sich in der Kürze so bezeichnen. Er setzt als gesichert voraus die bisher in der Kritik schon vorherrschende Annahme, dass der Pentateuch (oder mit Einschluss des Buchs Josua der Hexateuch) aus drei Teilen zusammengefügt sei, nämlich 1) aus einer Schrift, die bisher als die

elohistische oder die Grundschrift bezeichnet wurde, 2) aus einer weiteren, aus einem älteren und einem jüngeren Bestandteil zusammengearbeiteten Schrift, die nach ihrem vorherrschenden Charakter als jehovistisch bezeichnet wird, und 3) aus dem Deuteronomium. Während nun aber die Entstehung dieser drei Hauptbestandteile bisher von den meisten Kritikern in dieser Ordnung gedacht worden ist: 1) elohistische Schrift oder Grundschrift, 2) jehovistische Schrift, 3) Deuteronomium, so will dagegen W. folgende Ordnung als die richtige erweisen: 1) jehovistische Schrift, 2) Deuteronomium, 3) bisherige Grundschrift, oder wie W. diese Schrift wegen ihres grösstenteils auf Kultusgesetzgebung bezüglichen Inhalts benennt: Priestercodex. (Zum Priestercodex gehört, um dies vorläufig anzugeben, ausser Teilen der Geschichtserzählung im Genesis und Exodus vor allem der grösste Teil der Gesetze, nämlich Exod. 25—31. 34—40. sodann Leviticus — doch so, dass Lev. 17—26. eine frühere, aber vom Verfasser des Priestercodex aufgenommene und überarbeitete Schrift darstellen — ferner Num. 1—10. 15—19. 25—36. mit geringen Ausnahmen, einige Stellen im Deuteronomium, und Teile des Buches Josua). Näher ergiebt sich für die Entstehung der einzelnen Hauptbestandteile folgende Zeitbestimmung. Als Voraussetzungen, welche durch die Kritik festgestellt seien und von denen namentlich die zweite für Jeden, der noch die Resultate wissenschaftlicher Untersuchung anerkenne, feststehen müsse, nimmt W. an: 1) Die jehovistische Schrift ist in der vorassyrischen Periode, in der Blütezeit des israelitischen Königtums, 2) das Deuteronomium ist in der Zeit Josia's entstanden. Daraus ergiebt sich ihm dann, weil der Priestercodex später als das Deuteronomium verfasst sein muss, und durch verschiedene andere Nachweisungen der Schluss: 3) Der Priestercodex ist nach dem Exil, in der Zeit Esra's und Nehemia's entstanden. Also nun zusammengefasst ist die Anschauung diese: die jehovistische Schrift repräsentiert die erste, freie, naturwüchsige, lebenskräftige Gestalt des israelitischen Volkslebens und Kultus, das Deuteronomium eine spätere Übergangsgestalt, der Priestercodex die späteste, hinsichtlich des Kultus äusserlich ausgebildetste, aber auch verknöcherte, den

Anfang des späteren Judentums. Diese Anschauung will nun W. in seiner Geschichte Israels begründen 1) durch eine Geschichte des israelitischen Kultus, welche beweisen soll, dass die ausgebildete Gestalt desselben, wie sie im Priestercodex sich darstelle, nicht vor dem Exil, sondern erst nach demselben vollständig vorhanden gewesen und gesetzlich festgestellt worden sein könne, 2) durch eine Geschichte der Tradition, worin er zeigen will, in welcher Weise die geschichtlichen Schriften des Alten Testaments vom Pentateuch bis zur Chronik unter der Voraussetzung jener Entwicklung des Volkslebens und des Kultus entstanden seien (übrigens geschieht dies in umgekehrter Ordnung: a) Chronik, b) Richter, Samuel und Könige, c) Pentateuch und Josua). Hieran schliesst sich 3) der dritte Hauptteil: „Israel und das Judentum,“ welcher zuerst einen Abschluss der Kritik des Gesetzes giebt, dann noch zwei kürzere, die Gesammtanschauung zusammenfassende Abschnitte über die mündliche und schriftliche Thorah und über die Idee und die Anstalt der Theokratie folgen lässt. Den ersten der drei Hauptteile bezeichnet W. selbst als den grundlegenden, und er ist auch der wichtigste und bedeutendste, der zweite und dritte sollen zur weiteren Bestätigung der durch den ersten in der Hauptsache schon erreichten Resultate dienen. Es wird daher angemessen sein, bei der Prüfung zuerst den ersten Hauptteil für sich und dann wieder den zweiten und dritten zusammen ins Auge zu fassen.

Erster Hauptteil.

Geschichte des Kultus.

Erstes Kapitel.

Darstellung Wellhausens.

Kultusort. — Opferhandlungen. — Feste. — Priester und Leviten. — Ausstattung des Klerus.

Um zu beweisen, dass die im Priestercodex dargestellte Gestalt des israelitischen Kultus nicht die ursprüngliche sein könne, geht W. vor allem vom Kultusort aus. Das Gebot, welches Einheit des Kultusortes vorschreibt, die strenge Centralisation des Kultus ist erst späten Ursprungs. Dies zeigt der Gang der Geschichte, wie er aus den übrigen Geschichtsbüchern (nach Pentateuch und Buch Josua) zu entnehmen ist; denn nirgends vor der Entstehung des Priestercodex findet sich die Centralisation des Kultus streng durchgeführt. In der Richterzeit opfern z. B. Gideon und Manoah an beliebigem Ort, ebenso später Samuel, Saul, David, Salomo (auf der Höhe zu Gibeon). Die Höhen, von den Kanaanitern herübergenommen, erscheinen überhaupt vor der Erbauung des Tempels überall als die legitimen Opferstätten. Aber auch nach derselben und nach der Trennung der Reiche herrscht im Reich Juda jederzeit bis gegen das Ende seines Bestehens der Höhendienst, welcher von Samuel und Salomo her als legitim gilt. Das verwerfende Urteil über denselben in den Büchern der Könige (auch in der Chronik, wo es vorkommt) ist erst von den Darstellern hineingetragen,

gilt übrigens auch dem Verfasser der ersteren Schrift nach 1 Kön. 3, 2. nur für die Zeit nach Erbauung des Tempels. Beweis für den späteren Standpunkt der Darsteller ist namentlich das, dass, wenn auch der Tempel eine hervorragende Bedeutung vor den übrigen Kultusstätten in Juda gewann, doch vor Josia niemals ein ernstlicher Versuch zur Abschaffung des Höhendienstes gemacht worden ist (denn der frühere dem Hiskia zugeschriebene Versuch ist, weil spurlos verlaufen, zweifelhaft, besonders da Jesaia nur Abschaffung der Bildwerke, nicht der Höhen fordert). Im nördlichen Reiche ist ebenfalls das Opfern an andern Kultusstätten herrschend, und das verwerfende Urteil darüber in den Büchern der Könige ist nur von späterem Standpunkt aus gesprochen. Auch die reformatorischen Propheten, Elia und Elisa, opfern an beliebigen Orten, der erstere klagt über die Zerstörung der Altäre Jehovas und richtet einen derselben wieder auf, erst von Amos und Hosea an wird gegen diese Kultusstätten geeifert, aber nicht um ihrer Vielheit willen, sondern teils wegen Vermischung des dortigen Jehovadienstes mit Götzendienst, teils weil von diesen Propheten das Opferwesen überhaupt verworfen und dafür andere, vornehmlich sittliche Leistungen gefordert werden. Durch die Zerstörung des Nordreiches, welches entschieden das bedeutendere war, hat erst der Tempel in Jerusalem höheres Ansehen erlangt, aber doch nicht früher als unter Josia wurden die andern Kultusstätten abgethan, und doch sind sie sogleich nach Josia wieder aufgelebt. So ist es klar, dass nur in Folge des Exils die Centralisation des Kultus Beständigkeit gewinnen konnte und gewonnen hat. Hiemit stimmt auch die Gesetzgebung selbst. Vergleichen wir hierüber die Stellen Exod. 20, 24. Deut. 12, 1—27. und Lev. 17, 1—10., mit welcher letzteren Stelle der Priestercodex überhaupt übereinkommt. An der ersten Stelle (die zur jehovistischen Gesetzgebung, zum Bundesbuch gehört) steht die Vorschrift, dass an jedem Ort, wo Gott seinen Namen ins Andenken bringt, ein Altar gebaut werden soll und darf, und dann Gott dort segnend sich offenbaren will, und dem entspricht auch die jehovistische Patriarchengeschichte. An der zweiten Stelle ist das Gebot gegeben, dass wenn einmal im Lande

Kanaan Gott einen Ort des Heiligtums erwählt habe, an diesem Ort allein geopfert werden solle, jedoch noch verbunden mit der Erlaubnis, wo es sich nicht um ein Opfer handle, an jedem beliebigen Ort zu schlachten und zu essen. An der dritten Stelle endlich (die zwar nicht eigentlich zum Priestercodex gehört, aber vom Verfasser des Priestercodex aufgenommen und überarbeitet ist, und mit welcher der Priestercodex auch sonst in der Hauptsache übereinstimmt) ist streng befohlen, schon jetzt (der Darstellung nach während des Wüstenzugs) nur in der Stiftshütte zu opfern und auch nirgends anders überhaupt zu schlachten, und zwar bei Strafe der Ausrottung. (Die Bestimmung über das Schlachten ist allerdings dem Abschnitt Lev. 17—26. eigentümlich und findet sich im eigentlichen Priestercodex nicht). Offenbar zeigt sich hier ein stetiger Fortschritt bis zur völligen Centralisation des Kultus hin, in der ersten Stelle wird dieselbe noch gar nicht gefordert, im Deuteronomium wird sie angestrebt, im Priestercodex aber wird sie, wie es sich nicht nur in Lev. 17. sondern überall in demselben zeigt, als bestehend vorausgesetzt und streng festgehalten, dabei noch in der Stelle des Leviticus auf alles Schlachten ausgedehnt. Die drei Schichten der Gesetzgebung, welche in diesen Stellen hervortreten, entsprechen also den drei Stadien der Kultusgeschichte, die erste der ganzen Zeit vor Josia, die zweite der Zeit Josia's, die dritte der Zeit nach dem Exil. Was insbesondere die Stiftshütte des Priestercodex betrifft, so findet sie sich abgesehen von dieser Schrift sonst nirgends (denn Jos. 18, 1. gehört auch dem Priestercodex an) — ausser in der Chronik, deren Darstellung aber mit 1 Kön. 3, 2. im Widerspruch steht, und überhaupt, wie W. später urteilt, durchaus tendenziös und unglaubwürdig ist. Von einer gottesdienstlichen Behausung ist überhaupt in der ganzen Geschichte von Jos. 18, 1. an bis zum Tempelbau fast nirgends ausdrücklich die Rede, und wo es geschieht, ist dieselbe anders beschrieben, als die Stiftshütte des Priestercodex. So stimmt schon die Hütte Exod. 33. nicht mit jener. In der Geschichte Eli's 1 Sam. 2. 3. erscheint nicht ein Zelt, sondern ein Haus mit Thürpfosten. Auffallend ist es sodann und spricht gegen die Existenz einer Stiftshütte, dass

1 Sam. 4. die Bundeslade ohne die Stiftshütte ins Kriegslager Israels gebracht wird, dass dieselbe dann bei ihrer Zurückführung wieder nicht zur Stiftshütte kommt 1 Sam. 6, 7., sowie dass später David bei der Einholung der Bundeslade für dieselbe ein Zelt erst neu errichtet. 2 Sam. 6. 2 Sam. 7. ist an ein Wohnen in verschiedenen geringeren Zelten (wie z. B. das von David errichtete), nicht an den Prachtbau der Stiftshütte gedacht, wie dies der Ausdruck der Chronik 1 Chron. 17, 5. noch deutlicher hervortreten lässt. Wenn 1 Kön. 8, 4. erzählt wird, dass nach der Erbauung des Tempels die Stiftshütte im Tempel niedergelegt worden sei, so ist es nach der Darstellung jedenfalls unklar, ob der Verfasser das von David für die Bundeslade aufgeschlagene Zelt, oder die Stiftshütte des Priestercodex (von der er sonst nichts weiss) verstanden hat; es scheint ihm beides ineinander geflossen, dabei übrigens der Ausdruck Stiftshütte interpoliert zu sein. Selbst die Darstellung der Chronik, welche die Stiftshütte voraussetzt und ihr zuletzt vor dem Tempelbau in Gibeon ihre Stelle anweist, stimmt nicht zu einer Durchführung des Priestercodex in der Geschichte, denn nach der Anschauung der Chronik müsste die Stiftshütte immer mit dem rechtmässigen Priestergeschlecht Eleasar-Zadok verbunden gewesen sein, könnte also niemals in Nob ihren Ort gehabt haben, wo Zadok nicht war, da ja nach dem Priestermord Abjathar als der einzige Überlebende von dort entflohen ist. Es ist also nicht nachzuweisen, dass die Stiftshütte des Priestercodex in irgend einer Zeit vor dem Tempelbau, also überhaupt irgend einmal wirklich vorhanden gewesen ist; sie ist vielmehr nur das vom Verfasser des Priestercodex entworfene und in die mosaische Zeit zurückdatierte Abbild des Tempels. Es wäre ja schon nicht möglich gewesen, in der Wüste alle die für die Stiftshütte des Priestercodex erforderlichen Kostbarkeiten zusammenzubringen.

Ebenso verhält es sich hinsichtlich der Opferhandlungen. Die Verordnungen des Priestercodex über dieselben stehen in mehrfachem Widerspruch mit der Geschichte. In der jehovistischen Geschichtserzählung erscheint das Opfern als ein längst vor Mose herrschender Brauch, der Priestercodex, welcher vor

Mose gar keinen Opferakt erzählt, stellt es so dar, als ob erst dem Mose der gottgefällige Opferritus, der das israelitische Opfer vor andern auszeichnen und zum legitimen machen würde, geoffenbart worden wäre. In der Geschichte erscheint der Wert des Opfers überall zuerst davon abhängig, wem es dargebracht wird, ob Jehova oder fremden Göttern, ausserdem kommt es der früheren naiven Anschauung auch auf die Menge und Güte des Dargebrachten an, der Priestercodex dagegen legt das Hauptgewicht auf die genaue Einhaltung des Ritus, also auch auf das Wie, Wann und Wo. Dass eine solche den Ritus feststellende Opferthorah nicht von Mose gegeben worden sein kann, beweisen vor Allem die Aussprüche der Propheten Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Jeremia, welche alle gegen das damals im Schwang gehende Opferwesen eifern und andere Leistungen verlangen, von denen insbesondere Hosea (4, 6 ff. und 8, 11.) klagt, dass die Priester, statt die Kenntnis Gottes zu lehren, die Thorah vergessen und die Opfer kultivieren, und das Volk, statt die Thoroth Gottes zu halten, opfere, Jeremia aber Kap. 7, 21. es ausdrücklich verneint, dass Gott dem Volke Israel beim Auszug aus Ägypten Verordnungen über Opfer gegeben habe. Aber auch in Betreff des Ritus selbst zeigt die Geschichte mannigfache Differenzen von den Verordnungen des Priestercodex. Das Räuchern, dem derselbe keine geringe Bedeutung beilegt, und das er als eine verfeinerte Art des Opferns geltend macht, kommt in der früheren Geschichte bis zu Jeremia und Zephanja nicht vor, von da an aber öfter, scheint also erst in späterer Zeit, bei gesteigertem Luxus, aufgekommen zu sein. In der früheren Litteratur findet sich allerdings öfter schon der Ausdruck קטר (früher im Piel, später auch im Hiphil) aber in der allgemeinen Bedeutung des Opferanzündens, welche durch einige unzweifelhafte Stellen auch für die übrigen erwiesen wird; erst später in Priestercodex und Chronik kommt auch die specielle Bedeutung räuchern vor, aber daneben immer auch noch die andere. Insbesondere ist der Räuchaltar des Priestercodex nirgends in der Geschichte vorhanden (ausser in der unglaubwürdigen Chronik 2 Chron. 26, 16.), selbst Num. 16. (also in einem Teil des Priestercodex) erscheinen statt dessen Räucherpfannen. Ferner

bestand das Speisopfer früher in gewöhnlichem Mehl, oft auch in Gebackenem und Gesäuertem Richt. 6, 19. 1 Sam. 10, 3., denn auch die Mazzen sind nicht gerade notwendig ungesäuerte, sondern nur leicht und schnell gebackene Kuchen; erst der Priestercodex fordert Weizenmehl und Ungesäuertes. Das Fleisch wurde zuerst gekocht (Gideon, Söhne Eli's, Deut. 16, 7.), dann gebraten, zuletzt erst fordert der Priestercodex, dass es roh dargebracht werde. In allen diesen späteren Verordnungen liegt die Forderung einer Verfeinerung des Opfers. Noch bedeutendere Differenzen stellen sich heraus, wenn wir die verschiedenen Opferarten ins Auge fassen. In der Geschichte erscheint als die vorherrschende Opferart das Mahlopfer, entsprechend dem späteren Dank- oder Heilsopfer, d. h. es wird Gott ein Mahl angerichtet, an welchem der Opfernde Anteil nimmt, daher das Fleisch vom Opfernden gegessen wird. Eine etwas spätere Stufe ist das Brandopfer, bei welchem die ganze Opfergabe für Gott verbrannt wird, dieses kommt in der Geschichte schon seltener und meist nur in Verbindung mit dem Mahlopfer vor. Die dritte Stufe, die erst im Priestercodex eigentlich hinzukommt und dann die vorherrschende wird, ist das Sühnopfer (Sünd- und Schuldopfer), wobei das Ausgiessen des Blutes vor Gott die Hauptsache ist, und das Fleisch in den meisten Fällen vom Priester gegessen wird. Gerade diese vom Priestercodex in die erste Linie gestellten Sühnopfer kommen in der ganzen Geschichte bis zum Exil nirgends vor — wieder ein Beweis dafür, dass der Priestercodex die späteste Stufe des Kultus repräsentiert. In früherer Zeit werden andere Opferarten und Mittel für Sühnung ins Auge gefasst und angewendet 1 Sam. 3, 14. und Kap. 6. 2 Kön. 12, 16. ist zwar von Sündopfern die Rede, aber sie werden in Geld gegeben im Widerspruch mit dem Priestercodex. In den Stellen Hos. 4, 8. Mich. 6, 7. Jes. 53, 10. ist nicht von Sünd- und Schuldopfern, sondern nur von Sünde und Schuld die Rede. Erst bei Ezechiel kommen wirkliche Sünd- und Schuldopfer vor, und scheinen nicht lange zuvor eingeführt worden zu sein. Überhaupt ist in der früheren Zeit das Opfer freie Gabe des Einzelnen, der Familie, manchmal auch des Volkes, im Priestercodex aber ist es pflichtmässige, durch Gesetze genau

geregelte Darbringung der gottesdienstlichen Gemeinde, welche vom wirklichen Leben losgelöst ist. Daher wird das herrschende Opfer im Priestercodex das Thamid, das täglich von Gemeindewegen durch die Priester dargebrachte Brandopfer, und um die Kosten der Gemeindeopfer zu bestreiten wird die Tempelsteuer eingeführt.

Auch die Gesetzgebung über die Feste hat im Priestercodex eine Gestaltung und Ausbildung erhalten, welche sich in den früheren Verordnungen noch nicht findet, und von welcher die Geschichte keine Spuren zeigt. Die drei Hauptfeste waren anfangs Naturfeste, Darbringung der Erstlingsgarbe mit Genuss von Mazzen (das Mazzothfest war ursprünglich ein Fest für sich neben dem Passah), dann Erntefest (Pfingsten) und Herbstfest (Laubhüttenfest); erst allmählich kamen noch andere Beziehungen für diese Feste hinzu. So vor allem beim ersten Fest die Passahfeier mit Schlachtung des Passahlammes, diese war ursprünglich Erstgeburtsopfer d. h. Darbringung der männlichen Erstgeburten von den Haustieren (denn zu solcher allein wurde anfangs die Verpflichtung anerkannt; die Ausdehnung dieser Verpflichtung auf die menschliche Erstgeburt, welche dann wieder durch Tieropfer gelöst werden sollte, ist erst spätere Generalisierung des Gedankens). Die Erstgeburtsopfer nämlich wurden zuerst je am siebenten Tage geopfert, später aber wurden dieselben auf eine und dieselbe Zeit und zwar die Frühlingszeit, in welcher die meisten Erstgeburten vorkommen, verlegt. So noch die Quellen der Erzählung über die Stiftung des Passah Exod. 12. 13., aus denen erhellt, dass nicht der Auszug Veranlassung des Festes, sondern das in der Wüste zu feiernde Fest Veranlassung des Auszugs war. Erst das Deuteronomium (Kap. 16.) bringt die Beziehung auf den Auszug für das Passahfest herein und verknüpft dasselbe mit dem Mazzothfest, und ebenso ist es in Exod. 13, 3—16. spätere deuteronomistische Überarbeitung, welche das Passahfest durch die Verschonung der israelitischen Erstgeburt begründet sein lässt, während umgekehrt der Auszug in dem israelitischen Erstlingsopfer seinen Anlass hatte, und die Bedeutung des Namens Passah unklar ist. Aber auch das Hereinziehen der geschichtlichen Beziehung

für das Mazzothfest in den früheren Verordnungen Exod. 23. u. 34., wo dasselbe noch allein ohne das Passah dasteht, muss auf späterer Überarbeitung beruhen. So dann auch beim Laubhüttenfest, welches, ursprünglich ein blosses Naturfest, vom Deuteronomium Kap. 26 ebenfalls an den Auszug aus Ägypten und die Einführung in Kanaan geschichtlich angeknüpft wird. So weit führt die jehovistische und deuteronomische Gesetzgebung, und hiemit kommt auch im Ganzen die vorexilische Geschichte überein. Zwar wird hier im Ganzen sehr wenig von Feier der Feste erzählt, als das früheste, anfangs das einzige, oder doch das Fest κατ' ἐξοχήν erscheint das Laubhüttenfest, das (nach Richt. 9, 27. im Anschluss an eine kanaanitische Feier) schon zur Richterzeit von den Israeliten begangen wurde (denn die Notiz Richt. 21, 19 ff. ist, obwohl einem sonst unglaubwürdigen Abschnitt angehörend, doch nicht zu verwerfen, um so weniger, als sie auch durch 1 Sam. 1, 3. vgl. V. 20., wo beidemal im Grundtext auf das Ende des Jahres hingewiesen ist, bestätigt wird). Auch 1 Kön. 8, 2., 12, 32., Stellen, die freilich nicht klar und zuverlässig sind, weisen auf das Herbstfest hin, noch sicherer Jes. 32, 9. wahrscheinlich auch Hos. 12, 10. Jes. 29, 1. erwähnt auch andere Feste, Jes. 9, 2. besonders das Erntefest, Jes. 30, 29. die Vigiliennacht von Exod. 12, 42. Doch muss das Laubhüttenfest, welches das Fest κατ. ἐξοχήν genannt wird, die einzige Generalfeier gewesen sein, (auch vom Deuteronomium wird es insofern bevorzugt, als es allein ganz am Orte des Heiligtums begangen werden soll), lokale Feiern daneben (auf allen Korntennen d. h. auf allen Bamoth Hos. 9, 1.) waren damit nicht ausgeschlossen. Das Passah kommt unter diesem Namen in der Geschichte zum ersten mal zur Zeit Josia's vor 2 Kön. 23, 21 ff., und zwar in der Weise, dass es damals zuerst seit den Zeiten der Richter nach dem Gesetz gefeiert worden sein soll. Dass aber die Feste wirklich bis dahin ganz als Naturfeste begangen wurden, beweisen die Abschnitte Hos. 2. und 9. Mehrfach abweichend sind aber nun die Bestimmungen des Priestercodex. Einmal wird hier nach Lev. 23. Num. 28. 29. die Feier der Feste durch die Darbringung der Gesammtopfer erschöpft, dagegen werden die Erstlingsgaben von den Festen abgelöst, indem sie nun zu Abgaben

an die Priester werden. Sodann wird (im Zusammenhang mit der Centralisierung des Kultus) für jedes Fest ein bestimmter Monatstag festgesetzt. Weiter wird die schon von der jehovistischen Tradition vorbereitete geschichtliche Deutung der Feste zu ihrer Spitze geführt, und dadurch, nachdem schon durch die vorhin genannten Bestimmungen des Priestercodex der Zusammenhang derselben mit Ernte und Herbst gelöst war, vollends an die Stelle der Naturbeziehung die geschichtliche Deutung gesetzt; wenigstens gilt dies vom Passah- und Laubhüttenfest, beim Pfingstfest geschieht es erst durch das spätere Judentum. Aber bei den beiden ersteren Festen geht der Priestercodex in dieser Hinsicht einen Schritt weiter, als die frühere Gesetzgebung. Das Laubhüttenfest soll nun die Bedeutung der Erinnerung an das Wohnen in Hütten während des Wüstenzuges haben. Die Einsetzung des Passah- und Mazzothfestes aber lässt der Priestercodex (von dem Exod. 12, 1—28. 43 ff. stammt) der Verschonung der israelitischen Erstgeburt und dem eiligen Mitnehmen der Brote als ungesäuerter voraus gehen, so dass diese geschichtlichen Begebenheiten als Folgen jener Einsetzung erscheinen. Ferner macht der Priestercodex den ersten Tag der Osterwoche (d. h. den Tag nach dem Schlachten des Passahlammes) und den siebenten zu Versammlungstagen, und nötigt dadurch wenigstens die Entfernterwohnenden auch die dazwischenliegenden Tage am Ort des Heiligtums zuzubringen: dies alles im Gegensatz zum Deuteronomium. Auch wird dem Laubhüttenfest im Priestercodex noch ein achter Tag zugelegt, während es im Deuteronomium nur sieben Tage sind. Demgemäss findet sich in der Geschichte erst nach dem Exil Neh. 8, 14 ff. die Feier eines Festes, nämlich des Laubhüttenfestes, nach den Vorschriften des Priestercodex, denn die Passahfeier des Josia muss auf Deut. 16. und nicht auf Exod. 12. zurückgegangen sein, weil eine Feier nach der letzteren Vorschrift mit dem Streben Josia's nach Herstellung der Kultuseinheit im Widerspruch gestanden wäre. Dem Priestercodex ist ferner allein eigen (neben dem Posaunenfest) der Versöhnungstag, welcher in der Geschichte niemals vorkommt, und welcher in Wirklichkeit seine Entstehung nur der ascetischen Stimmung der nachexilischen Zeit (wie sie bei

Sacharja, Esra, Nehemia sich äussert) verdanken kann. (Keime desselben finden sich zuerst bei Ezechiel 45, 18—20.) Ebenso giebt der Priestercodex neue Bestimmungen hinsichtlich der Mondfeste Neumond und Sabbath. (Auch der Sabbath ist durch die Mondsperiode bestimmt, er bezeichnet ursprünglich die Vierteilung derselben). In früherer Zeit stand der Neumond mit dem Sabbath mindestens in gleichem Wert (1 Sam. 20, 5. 6. 2 Kön. 4, 23. Amos 8, 5. Jes. 1, 13. Hos. 2, 13.). Als die Gesetzgebung auf den Sabbath das Hauptgewicht zu legen anfing, wurde derselbe zunächst mehr in humanem Sinn als Ruhetag für Knechte und Vieh betrachtet (so in der jehovistischen und deuteronomischen Gesetzgebung), erst im Priestercodex erscheint das strenge Verbot der Arbeit (2 Kön. 4. noch Reisen am Sabbath erlaubt), mit dem Zweck, den Tag Gott zu weihen. Auch das Sabbathjahr hat erst im Priestercodex seine ausgebildete Gestalt erhalten. Im Bundesbuch finden sich nur die beiden Bestimmungen, dass die Ernte eines Ackers nach dem sechsten Jahr (von seiner Anpflanzung an) den Armen gehören, und dass ein israelitischer Knecht nach sechsjährigem Dienst freigelassen werden soll. Das Deuteronomium enthält die zweite Bestimmung ebenfalls und dann statt der ersten eine derselben analoge, dass nämlich im siebenten Jahr die Schulden (und zwar die Kapitalien) erlassen werden sollen, hiebei aber ist neu, dass nicht von der Contrahirung der einzelnen Schuld an gerechnet, sondern ein allgemeiner, für alle gleichzeitiger, regelmässiger Termin gesetzt wird. Der Priestercodex aber verordnet ebenfalls als allgemeine, für alle gleichzeitige und regelmässig wiederkehrende Termine ein Sabbathjahr, in welchem nicht nur die Ernte den Armen gegeben werden, sondern das Feld selbst brach liegen soll, damit das Land ruhe, und ein Jobeljahr, in welchem alle israelitischen Sklaven freigelassen und alle verpfändeten Erbteile zurückerstattet werden sollen. Auf das Bundesbuch und Deuteronomium und nicht auf den Priestercodex geht in dieser Beziehung auch Jer. 34. zurück.

Dasselbe Verhältnis zwischen den Gesetzen des Priestercodex einerseits und den früheren Gesetzen und der Geschichte andrerseits besteht hinsichtlich der Priester und Leviten.

Hier ist vor allem zu beachten der Widerspruch zwischen dem Priestercodex und Ezechiel. Im Priestercodex erscheint der Unterschied zwischen Priestern und Leviten als ein von Anfang an bestehender, grösser als der Unterschied zwischen dem Stamm Levi und dem übrigen Volk. Im Anfang sind die Priester allein da, im Levit. treten die Leviten noch gar nicht auf, nicht weil Aaron Levit ist, erlangt er das Priestertum, sondern weil Aarons Geschlecht zum Priestertum erwählt wird, bekommen hernach auch die Leviten einen gewissen Anteil am Dienst des Heiligtums, sie werden erst etwas später (in Num.) von dem Volke Gott zum Eigentum an der Stelle der Erstgebornen dargebracht, dann aber sogleich nur für die niedern Dienste am Heiligtum bestimmt, während die eigentlich gottesdienstlichen Funktionen und Aufsicht und Verwaltung des Heiligtums den Priestern bleiben. Ganz anders bei Ezechiel, der K. 44, 5 ff. den Ausspruch thut, dass die Leviten, weil sie als Höhenpriester sich verschuldet, zur Strafe nicht mehr Priester in Jerusalem sein sollen; dieses Amt soll nur dem Geschlecht Zadoks, das sich von jener Verschuldung frei gehalten, zukommen, die Leviten dagegen sollen nur zu niedern Diensten am Heiligtum verwendet werden, so dass nicht mehr Ausländer (wie bisher) als solche Diener am Heiligtum fungieren. Offenbar entsteht hier erst der Unterschied zwischen Priestern und Leviten dadurch, dass nach Zerstörung der Höhen die bisherigen Höhenpriester nach Jerusalem gekommen sind, und versucht haben, an dem Amt der Priester des jerusalemischen Tempels Anteil zu bekommen, die jerusalemische Priesterschaft aber, das Geschlecht Zadoks, ihnen dieses Recht nicht einräumt, sondern sie zu Dienern degradiert. Zudem leitet Ezechiel das legitime Priestergeschlecht nicht von Aaron, sondern von Zadok ab, und hiemit stimmt auch die (später erst eingefügte, deuteronomisch gefärbte) Strafdrohung gegen Eli 1 Sam. 2, aus welcher hervorgeht, dass das Geschlecht Zadoks an die Stelle des schon in Ägypten erwählten Stammhauses von Eli getreten ist, also wenn dieses Stammhaus das Haus Aarons war, jenes Geschlecht nicht von Aaron abstammen konnte. Zwar will Nöldeke in dieser Differenz einen Beweis dafür finden, dass Ezechiel später sei als der Priester-

codex, weil er noch exclusiver verfahre, aber in Wahrheit ist dieselbe gerade ein Zeugnis für den nachexilischen Ursprung des Priestercodex, denn vor dem Exil, wo man die Abstammung des Geschlechts Zadoks noch genau kannte, hätte die Meinung, dass dasselbe von Aaron herkomme, noch nicht aufgestellt werden können. So ist es überhaupt nicht möglich, den Ausspruch Ez. 44 von der Voraussetzung des Priestercodex aus zu begreifen, sondern nur von der des Deuteronomiums aus. Die ganze Geschichte vor dem Exil ferner zeigt uns Priester und Leviten nicht in der Stellung, welche ihnen der Priestercodex giebt. In der früheren Zeit, wie sie die Bücher der Richter und Samuel schildern, finden sich besondere Kultuspersonen noch wenig, weil, wie die Beispiele Gideons und Manoah's zeigen, jeder selbständig ohne Priester opfern konnte. Die Priester wurden nicht zum Opfern angestellt, wozu, wie gesagt, jeder befugt war, sondern um ein Ephod (das, wo es nicht Ephod Bad heisst, ausserhalb des Priestercodex immer ein Gottesbild ist), zu bewachen und demselben Orakel zu entlocken. Priester finden sich immer nur bei Heiligtümern und zwar bei bedeutenderen. Allerdings treten in dieser Zeit schon zwei erbliche Priestergeschlechter auf, das angesehene des Eli (der vielleicht Besitzer seines Heiligtums war) und das anfangs unbeachtete des fahrenden Leviten Jonathan, der zuerst von einem Privatmann angestellt, dann von den Daniten in Dienst genommen wurde. Der Fall des letzteren (Anstellung durch einen Privatmann) scheint die Regel gewesen zu sein, da die meisten Heiligtümer im Privatbesitz waren (so Gideons in Ophra, Abinadabs in Kiriathjearim), nur das zu Silo scheint öffentliche Bedeutung gehabt zu haben, daher auch an ihm eine grössere und angesehenere Priesterschaft stand. Dass aber das Priesteramt nicht durch die Abstammung von Levi bedingt war, zeigt besonders das Beispiel des Ephraimiten Samuel, der von Eli zum Priesteramt herangebildet wird, der nicht nur das Ephod Bad, sondern auch das Pallium trägt, und sogar (stärkster Widerspruch gegen den Priestercodex) bei der Bundeslade schläft. Wenn 1 Sam. 6, 15. die Leviten in ihrer specifischen Funktion niederer Dienstleistung erwähnt werden, so ist die Art und

Weise, wie sie im Plusquamperfekt hintendrein kommen, der deutliche Beweis, dass hier ein späterer Zusatz vorliegt. In der Zeit der Könige werden die Priester häufig von diesen eingesetzt, wenigstens die angeseheneren an den königlichen Heiligtümern, und diese sind dann auch ganz von den Königen abhängig. Dabei opfert aber Saul, obwohl mit dem damaligen Priestergeschlecht anfangs im Bunde stehend, meist selbst und wird hierüber nicht getadelt. Auch David und Salomo opfern, der letztere nimmt die Einweihung des Tempels vor. Das Priestergeschlecht Eli's funktioniert allerdings fort, auch nach Saul's Priestermord noch in der Person des allein übergebliebenen Abjathar; übrigens sind daneben auch Davids Söhne und noch Andere Priester. (Die Stelle 2 Sam. 15, 24., welche die Leviten erwähnt, ist jedenfalls corrupt). Salomo setzt aus politischen Gründen an Abjathars Stelle Zadok und sein Geschlecht, welchem sich dann wohl auch andere Priester anschlossen und Zadok's Söhne hiessen. Dieses Geschlecht behielt Ezechiel zufolge das Priesteramt am königlichen Heiligtum, und die in den Büchern der Könige vorkommenden Priesternamen sind wohl diesem Geschlecht zuzurechnen, stimmen übrigens mit der Genealogie der Chronik nicht immer überein. Dass infolge des Tempelbaues das Priestertum in Jerusalem weitere Entwicklung, Ausbreitung und Einfluss erhielt, ist allerdings anzunehmen, doch bestand daneben immer auch das Höhenpriestertum als ein legitimes. Ebenso wurden im nordisraelitischen Reich von Jerobeam und seinen Nachfolgern Priester für die dortigen Kultusstätten eingesetzt, die ebenfalls legitim waren; doch konnten in diesem Reiche wegen des häufigen Dynastienwechsels die königlichen Priester nicht so das Übergewicht über die andern gewinnen, wie im Reiche Juda. Auf die Priester des Nordreichs bezieht sich speciell der Segen Mose's über Levi Deut. 33, 8—11.; ausserdem erhellt besonders aus Hosea der Einfluss der Priesterschaft in diesem Reich. Den Höhenpriestern in Juda hat Josia ihre Berechtigung genommen, und erst infolge davon wurden hier die jerusalemischen Priester alleinherrschend; was das Deuteronomium noch verhüten möchte, und daher die Gleichberechtigung der Leviten (d. h. eben der bisherigen Höhen-

priester) verficht, was dagegen Ezechiel sanktioniert. (Das Bild, welches die Chronik von der Stellung und Thätigkeit der Priester und Leviten unter den Königen giebt, wird natürlich von W. als unglaubwürdig nicht berücksichtigt). Was die Gesetzgebung betrifft, so ist in der jehovistischen Gesetzgebung von Priestern noch gar nicht die Rede; in der jehovistischen Erzählung dagegen finden wir Aaron und Mose und Priester noch neben opfernden Jünglingen (bei der Bundesstiftung) in gottesdienstlicher Thätigkeit (die Erwähnung der Priester Exod. 19, 22. 32, 39. beruht übrigens auf späterem Zusatz); hierin treten die Anfänge des Berufspriestertums hervor. Im Deuteronomium nehmen die Priester schon eine hervorragende Stellung ein und bilden einen in zahlreichen Familien erblichen Klerus, dessen Privilegium anerkannt ist. Aber die Scheidung zwischen Priestern und Leviten ist noch nicht vorhanden, es heisst nicht: „der Priester und der Levit", sondern: „der Priester, der Levit" (wie überhaupt im Alten Testament ausser Esra, Nehemia und der Chronik). Die Leviten sind nach Deut. 18. alle zum Opfern gleichberechtigt, nur zwischen den am Centralheiligtum fungierenden und den übrigen im Lande zerstreuten tritt ein Unterschied hervor, doch sollen auch die letzteren, wenn sie zum Heiligtum kommen, dort ihr Recht gebrauchen dürfen. Der Name Levit für die Priester kommt übrigens in der vorexilischen Litteratur, vor dem Deuteronomium und den späteren Propheten von Ezechiel an, nur wenig vor; die einzigen nicht interpolierten Stellen, wo es in dieser Zeit der Fall ist, sind Richt. 17. u. 19., von denen aber nur die erstere historisch zuverlässig ist. Und zwar erscheint hier nur ein einzelner Levit, der als Seltenheit dasteht, dieser wird einerseits auf Mose zurückgeführt, andrerseits ist er aber auch aus judäischem Geschlecht. 1 Sam. 2. wird ebenso Eli's Geschlecht auf Mose zurückgeführt, das andrerseits wieder ein ephraimitisches ist; es hat auch historische Wahrscheinlichkeit, dass dasselbe durch Pinehas und Eleasar (= Elieser) auf Mose zurückging. Aber dies gilt nur von diesen beiden Geschlechtern. Sonst ergiebt sich namentlich aus Deut. 33., dass der Name Leviten in jener Zeit noch nicht in genealogischem Sinne, sondern als Berufsname verstanden wurde.

Denn im Segen Mose's wird Mose nicht als Stammvater, sondern nur als Gründer der Priesterschaft betrachtet, indem es gerade als charakteristisch für die Leviten bezeichnet wird, dass sie den Zusammenhang mit ihren Vorfahren und ihrer Familie abbrechen. Auch Exod. 4, 14. wird der Name offenbar als Berufsname von Aaron gebraucht. Erst im Deuteronomium wird der Name genealogisch gefasst, nachdem sich in Juda die allgemeine Erblichkeit des Klerus herausgebildet hatte und daher die Meinung von der Abstammung der Priester aus Mose's und Aarons Geschlecht entstanden war. Geschichtlich ist es unmöglich, die levitische Priesterkaste aus dem Stamm Levi, dessen Stammvater nach der Genesis einen blutdürstigen Charakter hatte, und der frühe untergegangen ist (Segen Jakobs) genealogisch herzuleiten, da die Kaste erst spät, nachweisbar aus freien Anfängen, sich gebildet hat, und zwischen Stamm und Kaste keine realen Mittelglieder vorhanden sind. Vielleicht erklärt sich der Berufsname Leviten für die Priester daraus, dass etwa Mose, in dessen Familie eine Zeit lang das Priestertum sich forterbte, wirklich von Levi stammte, und von Mose's Familie der Name später auch auf die Priester überhaupt übergetragen wurde. Der Priestercodex geht nun aber noch entschieden weiter als das Deuteronomium, indem er den ganzen Stamm Levi mit 22000 männlichen Mitgliedern dem Heiligtum übergeben werden lässt, und diesem Stamm eine Art Stammgebiet in den 48 Levitenstädten zuteilt, und indem er die Scheidung zwischen Priestern aus Aarons Geschlecht und Leviten aufstellt und durchführt. Von hier an, in den nachexilischen Schriften, namentlich in der Chronik, heisst es dann: der Priester und der Levit. Der Schlussstein des Gebäudes endlich, welches der Priestercodex aufführt, ist der Hohepriester. Wohl findet sich schon vorher im Tempel zu Jerusalem eine Rangordnung und Ämterteilung unter der Priesterschaft, zu Jeremia's Zeiten ist z. B. ein Oberpriester vorhanden und neben ihm noch andere vornehme Priester. Aber der Hohepriester des Priestercodex ist nicht nur der oberste, sondern der einzige vollberechtigte Priester, der allein die Urim und Thummim hat, allein im Allerheiligsten zu Gott nahen darf, der die zwölf Stämme vor Gott

vertritt, dessen Fehltritt als Verschuldung des Volkes gesühnt werden muss, dessen Tod eine Epoche begründet, welche den Flüchtigen Amnestie bringt. Überhaupt ist er, wenn ihm gleich keine politische Gewalt zugeschrieben wird, doch auf seinem Gebiete souverän, und dieses Gebiet, die Hierarchie, ist überhaupt ein selbständiges Gebiet, weshalb auch an sie und nicht, wie noch bei Ezechiel, an den Fürsten, die Tempelabgaben entrichtet werden. Ein solches Hohepriestertum, neben dem ein theokratischer König nicht mehr denkbar ist, konnte nur in einer Zeit, wo das israelitische Volk Königtum und politische Selbständigkeit verloren hatte, also nach dem Exil, gedacht und verwirklicht werden.

Was endlich noch die Ausstattung des Klerus betrifft, so erreicht auch in dieser Hinsicht im Priestercodex die Gesetzgebung ihre Spitze. Anfangs ist die Abgabe ganz willkürlich (wie der häufig bei Bestellung der Priester gebrauchte Ausdruck: „Füllen der Hand" andeutet) und besteht hauptsächlich darin, dass der Priester einen Anteil — aber einen beliebigen — an der gewöhnlichen Opfermahlzeit bekommt. Die Forderung der Söhne Eli's, die mehr begehren, wird als unverschämt dargestellt, namentlich weil sie nicht nur gekochtes, sondern auch rohes Fleisch verlangen. 2 Kön. 12. bekommen die Priester Geld, mit der Verpflichtung, den Tempel im Stand zu halten. Im Deuteronomium erhalten sie einen bestimmten Teil an dem gewöhnlichen Opfer und die Erstlinge von Korn, Most, Öl, und von der Schafschur Kap. 18., ausserdem soll der Levit an den Mahlzeiten, in welchen die Israeliten ihre Erstgeburten vom Vieh und ihre vegetabilischen Zehnten an der Stätte des Heiligtums verzehren (ursprünglich wurden diese Zehnten vom Eigentümer an einem beliebigen Ort oder Heiligtum vor Gott verzehrt Gen. 28. Amos 4.), oder welche sie von diesen Erstgeburten und Zehnten je im dritten Jahre zu Hause für die Armen halten, teilnehmen dürfen (Kap. 14.). Im Priestercodex dagegen werden den Priestern ausser einem (anders und etwas höher als früher bestimmten) Anteil an den gewöhnlichen Opfern (d. h. den Mahlopfern) und ausser dem Fleisch der meisten von den (jetzt mehr aufkommenden) Sühnopfern noch zugeteilt

alle Erstlinge von Früchten und alle Erstgeburten vom Vieh, den Leviten alle vegetabilischen Zehnten, von welchen sie wiederum den Priestern den Zehnten zu geben haben (Num. 18.). (Vegetabilische Erstlinge kommen zwar auch in der jehovistischen Gesetzgebung vor, Exod. 23, 34., aber dort keine Zehnten. Die vegetabilischen Zehnten des Deuteronomiums waren daher wohl nur Fixierung jener Erstlinge, und wenn im Deuteronomium daneben noch Erstlinge als Abgaben an die Priester vorkommen, so wurden sie wohl von den Zehnten genommen — nach dem Zusammenhang von Kap. 26. — Dagegen im Priestercodex steht beides neben einander, zudem werden die Erstlinge bedeutend ausgedehnt — auch auf Gebackenes). Ja nach der Novelle Lev. 27. sollen dem Herrn (also dem Klerus) auch noch die Zehnten vom Vieh gehören. Dazu kommen dann noch die 48 Levitenstädte (Num. 35.), welche die Leviten ganz besitzen sollen (darunter Städte wie Hebron) und welche ihnen nach einem späteren Zusatz im Buch Josua (Kap. 21.) mit ihrem quadratisch bemessenen Gebiet wirklich angewiesen worden sein sollen. Dies ist ganz ungeschichtlich, in der Geschichte findet sich auch nichts davon, dass die Leviten wirklich diese Städte inne gehabt hätten, vielmehr befinden sich manche derselben auch später noch im Besitz der Kanaaniter, andere erscheinen als Metropolen anderer Stämme. Das quadratische, in Wirklichkeit undurchführbare Mass erklärt sich aus Ezechiel, wo es zur Einteilung des ganzen Landes in einem bestimmten Verhältnis steht, dort sind die ersten Ansätze zu diesen Levitenstädten zu suchen. Überhaupt aber finden wir erst in der Zeit Nehemia's (Neh. 10.), dass diese exorbitanten Forderungen für den Klerus verwirklicht worden sind; vorher zeigt die Geschichte keine Spuren davon. Demnach wieder ein Beweis für die nachexilische Entstehung des Priestercodex.

In jeder Hinsicht also, in Betreff der Centralisation des Kultus und der Ausbilduug der Opfer und Feste, wie der Herausbildung des Klerus als Standes und der Ausstattung desselben soll die Geschichte des israelitischen Kultus beweisen, dass die Gesetzgebung im Priestercodex ihre Spitze hinsichtlich äusserlicher Feststellung des Einzelnen erreicht, und zwar in

einer Weise, wie sie die frühere Geschichte nirgends kennt und wie sie nur nach dem Exil unter der Fremdherrschaft möglich war; wir haben hier nicht mehr das freie, naturwüchsige Israel, sondern den Anfang des hierarchisch verfassten und gebundenen späteren Judentums.

Übergang zur Beurteilung. Genauere Bestimmung der Frage.

Es tritt uns hier eine konsequent durchgeführte Gesammtanschauung entgegen, deren Begründung nach manchen Seiten schon auf den ersten Blick einleuchtend erscheint, und beides zusammen ist wohl die Ursache geworden, dass diese Anschauung so viel Beifall gefunden hat. Aber nur um so mehr sind wir zu einer gründlichen Prüfung derselben aufgefordert. Vor allem erinnern wir uns, dass W's. Ausführungen von einigen Voraussetzungen ausgehen, welche als feststehend angenommen werden. Diese sind das Bestehen des Pentateuchs oder Hexateuchs aus den obengenannten drei Teilen, die Entstehung der jehovistischen Schrift in der vorassyrischen Zeit und die des Deuteronomiums in der Zeit des Königs Josia. Können diese Voraussetzungen bestritten werden — und wir haben guten Grund, sie zu bestreiten — so wird die ganze Untersuchung in ein anderes Licht gestellt. Indessen kann die Prüfung hievon erst in unserem zweiten Teil, wo es sich um die W.'sche Darstellung von der Geschichte der Tradition handelt, vorgenommen werden, und zunächst haben wir hievon abzusehen, und uns an das an und für sich schon bedeutsame Ergebnis des ersten Hauptteils von W. zu halten, dass er nämlich in der Geschichte des israelitischen Kultus nach der mosaischen Zeit bis zum Exil eine Reihe von Thatsachen aufgezeigt hat, welche einer Durchführung, jedenfalls einer vollen Durchführung des im sog. Priestercodex enthaltenen Kultusgesetzes in jener Zeit entgegenstehen. Aber es fragt sich nun, ob hieraus mit Recht, wie dies von W. geschieht, gefolgert werden darf, dass dieses Kultusgesetz in jener Zeit noch gar nicht bestanden habe, dass es vielmehr erst nach derselben entstanden sei. Es ist hiebei einmal zu prüfen, ob

W. die geschichtlichen Thatsachen überall richtig dargestellt, die Aussagen über dieselben immer recht gedeutet hat, und sodann, ob er für den hiernach sich ergebenden Sachverhalt die richtige oder die überwiegend wahrscheinliche Erklärung gegeben hat, zum wenigsten, ob seine Erklärung die einzig mögliche ist.

Zweites Kapitel.

Untersuchung der Thatsachen.

Kultusstätte. — Opfer. — Feste. — Priester und Leviten. — Ausstattung des Klerus.

Gehen wir zunächst auf die erste Frage näher ein. W. sucht vor allem nachzuweisen, dass in der nachmosaischen Zeit bis zum Exil eine Kultusstätte, welche als die alleinige gesetzlich gegolten hätte, nicht existiert habe, dass es insbesondere vor dem Tempelbau in Jerusalem überhaupt keinen Mittelpunkt des Kultus gegeben habe, dass die Stiftshütte nicht vorhanden gewesen sei. Aber eine unbefangene Prüfung führt uns doch auf ein anderes Resultat. Was einmal die Stiftshütte betrifft, so wird sie zwar im Buch der Richter nicht erwähnt (denn was Luther Richt. 20. 21. mit Haus Gottes übersetzt, ist wahrscheinlich auf den Ort Bethel zu deuten). Aber am Schluss der Richterzeit in der Geschichte Eli's erscheint sie, und zwar an demselben Orte Silo, an welchem sie nach Jos. 18, 1. — einer Stelle, die zwar W. zum Priestercodex rechnet, Delitzsch aber für jehovistisch erklärt und auch Dillmann gelten lässt — nach der Eroberung Kanaans aufgerichtet worden ist; womit auch stimmt, dass Richt. 21, 19. auf Silo als den Ort des Heiligtums durch Erwähnung eines dort gefeierten Jahresfestes (wahrscheinlich des Laubhüttenfestes) hingedeutet wird. W. bestreitet allerdings die Existenz der Stiftshütte in der Geschichte Eli's, indem er die Stelle 1 Sam. 2, 22., wo dieser Name gebraucht ist, für schlecht bezeugt und inhaltlich verdächtig erklärt, und

ferner die Benennung הֵיכָל Kap. 1, 9. 3, 3. und die Erwähnung der Thürpfosten Kap. 1, 9. dagegen geltend macht. Aber wenn wir auch von der Existenz der Stiftshütte zunächst absehen, so erhellt doch jedenfalls aus der Geschichte Eli's, dass zu seiner Zeit in Silo ein Centralheiligtum existiert. Der Ort, wo Eli Priester ist, wohin Elkana regelmässig zieht, um zu opfern, wo Hanna ihr Gelübde vor Gott thut, wohin Samuel gebracht wird, um dem Herrn geweiht zu werden, wo er Gott seinen Dienst thut und Gottes Offenbarung empfängt, wohin auch sonst das Volk seine Opfer bringt, so dass dann Eli's Söhne ihre Gewaltthätigkeiten an den Opfernden üben können, von wo endlich die Bundeslade in das Kriegslager Israels gebracht wird, erscheint nicht als ein Heiligtum neben andern gleichberechtigten, sondern als das Heiligtum, als Centralheiligtum. W. selbst muss zugeben, dass dieses Heiligtum in jener Zeit das einzige grössere und öffentliche gewesen zu sein scheine. Aber von andern gleichberechtigten Heiligtümern findet sich überhaupt hier keine Spur, und was das Heiligtum des Micha und später der Daniter betrifft, von dem früher Richt. 17. 18. erzählt wird, so zeigt gerade der Ausdruck Kap. 18, 31., dass es nicht als gleichberechtigt und legitim betrachtet wird, und aus der Geschichte selbst geht hervor, dass es jedenfalls nur einem Separatgottesdienst von sehr beschränktem Umfang diente. (Über andere im Buch der Richter vorkommende Opferstätten s. unten.) Also erscheint jedenfalls in Eli's Zeit ein Centralheiligtum als bestehend, wie noch Jeremia Kap. 7, 12. 14. auf das Centralheiligtum in Silo zurückweist. Wenn dasselbe mit Abweisung der Benennung 1 Sam. 2, 22. und der Spur Jos. 18, 1., welche von demselben auf die Stiftshütte des Pentateuchs zurückleitet, nicht auf dieselbe zurückgeführt, oder als mit derselben im Wesentlichen identisch gedacht werden soll, so bliebe jedenfalls die Frage zu beantworten, wie es in der nachmosaischen Zeit, insbesondere in der Richterzeit, entstanden und zum Ansehen gekommen sein soll. W. sucht, wie er andeutet, die Erklärung in der damaligen Bedeutung des Stammes Ephraim, welche aber als Erklärungsgrund für eine solche Erscheinung keineswegs ausreicht. Aber die Gründe W.'s dafür, dass das Heiligtum in Eli's Zeit

nicht die Stiftshütte sein könne, sind auch nicht beweisend. Der Ausdruck הֵיכָל kann doch auch in unbestimmterem Sinne gebraucht sein; die Erwähnung der Thürpfosten aber führt noch nicht notwendig auf ein von der Stiftshütte ganz und gar verschiedenes Gebäude, sondern lässt auch die Möglichkeit offen, dass dieselbe nur — der festen Niederlassung an einem Orte entsprechend — eine etwas veränderte Gestalt bekommen hatte, (so auch Delitzsch), etwa durch einen Anbau für die Priesterwohnung, vielleicht auch durch einen höheren Überbau mit festerer Bedachung, so dass dann doch innerhalb desselben das ursprüngliche Zelt noch erhalten blieb. Ja nicht einmal eine solche Veränderung anzunehmen wird durch die Thürpfosten durchaus notwendig gemacht, da auch zur Stiftshütte des Pentateuchs, respektive ihrem Vorhof, hölzerne Säulen gehören, und solche namentlich auch am Eingang des Vorhofs stehen Exod. 27, 16. Ebensowenig lässt sich daraus, dass nach 1 Sam. 14. nur die Bundeslade und nicht auch die Stiftshütte ins Kriegslager gebracht wurde, auf Nichtvorhandensein der Stiftshütte als eines Zeltes sicher schliessen, es ist gar wohl denkbar, dass man den leichter zu bewerkstelligenden Transport der ersteren zum Zwecke für genügend hielt und darum von dem umständlicheren der letzteren absah. Ein Tragen der Bundeslade ohne die Stiftshütte kommt schon Jos. 3. 4. und vielleicht auch Num. 10, 33—36. und Richt. 20, 27., wo die Lade auch, wie es scheint, dem Schauplatz des Kampfes näher gerückt war, vor. Es hindert also nichts anzunehmen, dass das Centralheiligtum in Eli's Zeit mit der Stiftshütte des Pentateuchs wenigstens im Wesentlichen identisch sei, und wenn diese Möglichkeit gegeben ist, so haben wir hierin die wahrscheinlichste Erklärung seiner Entstehung. Ein Heiligtum ähnlicher Art, das auch als Centralheiligtum, als Kultusmittelpunkt, wenn auch nicht in dem vollen Sinn, wie jenes, aber doch jedenfalls nicht bloss als irgend ein Heiligtum neben andern erscheint, finden wir später in Nob 1 Sam. 21. Der Ort, an welchem nicht nur die Priester und besonders ihr Oberhaupt wohnen, sondern an dem nach V. 6. 7. in besonderer Weise Gott gegenwärtig ist, wo die Schaubrode aufgelegt werden, wo Doeg aus religiösen

Gründen (sei es aus Anlass eines Gelübdes oder Reinigungsopfers oder aus sonstiger ähnlicher Ursache) zeitweilig verschlossen ist, wo das priesterliche Amtskleid und wiederum als Weihgeschenk das erbeutete Schwert Goliaths aufbewahrt wird, erscheint offenbar als Centralheiligtum, zum wenigsten, falls noch andere vorhanden waren, als Heiligtum κατ' ἐξοχήν vor den übrigen. Und die Vergleichung mit 1 Sam. 1—4. führt am einfachsten und natürlichsten zu der Annahme, dass die Stiftshütte nach der Wegnahme der Bundeslade durch die Philister und dem Tode Eli's und seiner Söhne von Silo weggeschafft und nach Nob gebracht worden ist, sei es unmittelbar, oder wie man nach den Stellen 1 Sam. 10, 8. 11, 14. 15. 13, 7. 12. 15, 12. 33. mit Wahrscheinlichkeit vermuten kann, so, dass sie dazwischen in Gilgal eine Zeit lang ihre Stätte hatte. Allerdings finden wir die Bundeslade hier nicht mehr in diesem Heiligtum, sondern an einem andern Ort. Aber dass dieselbe nach ihrer Wiedergewinnung von den Philistern nicht zur Stiftshütte zurückgeführt, sondern von Bethsemes nur auf die nähere Höhe bei Kiriathjearim gebracht worden und dann dort längere Zeit geblieben ist, lässt sich aus der eben in Bethsemes 1 Sam. 7. gemachten Erfahrung begreifen, wie leicht bei dem Transport der Lade Verfehlungen eintreten und göttliche Strafen herbeigezogen werden konnten; um so eher, wenn etwa auch schon die Stiftshütte indessen ihren Ort gewechselt hatte. Eben hieraus aber, dass Stiftshütte und Bundeslade getrennt waren, erklärt es sich nun auch, wenn die erstere von ihrem Ansehen verloren hat, wenn Samuel selbst auch andere Kultusstätten nebenher erwählen konnte 1 Sam. 7. 9., wenn die Stiftshütte oder das Heiligtum in der Geschichte Davids später nicht mehr vorkommt, sondern nur noch die Bundeslade. Auffallend ist allerdings, dass David bei der Einholung der Bundeslade weder diese in die Stiftshütte, noch die Stiftshütte zur Bundeslade zurückbringt, sondern für die letztere ein eigenes provisorisches Zelt aufschlägt, ähnlich dem provisorischen Zelt Exod. 33. Aber es lässt sich doch auch dies erklären teils daraus, dass eben aus dem angegebenen Grunde die Stiftshütte an Ansehen verloren hatte, teils daraus, dass David mit dem Gedanken an einen Tempelbau umging; es

ist also auch dies kein sicherer Beweis für ein Nichtvorhandensein der Stiftshütte in jener Zeit. Ein positives Zeugnis aus Davids Zeit wenigstens für das Vorhandensein einer Zeltwohnung als göttlicher Offenbarungsstätte in der ganzen Zeit von Mose bis David haben wir 2 Sam. 7, 6., in einer Stelle, die allerdings W., aber ohne genügenden Grund, einer späteren Zeit zuweist. Der Ausdruck ist zwar hier unbestimmter, so dass er, namentlich wie er in der Parallelstelle der Chronik (1 Chron. 17, od. 18, 5.) lautet, neben der Stiftshütte des Pentateuchs das provisorische Zelt Davids und etwa auch das provisorische von Exod. 33. mitbegreifen kann, nach der Chronik wohl mitbegreifen muss. Deshalb deutet W. die Stelle so, dass die Zeltwohnung Jehova's zu aller Zeit von so geringer Art wie die von David errichtete müsse gewesen sein, dass ein Prachtzelt wie die Stiftshütte des Pentateuchs nicht vorhanden gewesen sein könne. Aber zu diesem Schluss geben die Worte kein Recht, der Gegensatz ist kein anderer als der zwischen Zeltwohnung und Tempel, es hindert nichts, in diesen Rückblick auch die Stiftshütte des Pentateuchs eingeschlossen zu denken. Nach W.'s Auffassung würden die Worte nicht nur mit der Stiftshütte, sondern auch mit der Gestalt, welche das Heiligtum zu Eli's Zeit hatte, im Widerspruch stehen. Zum wenigsten aber ist aus dieser Stelle auf fortwährendes Bestehen eines legitimen Heiligtums, das der Stiftshütte ähnlich war, zu schliessen. Ein ganz bestimmtes Zeugnis aber auch dafür, dass die Stiftshütte bis zum Bau des Tempels vorhanden war, haben wir in der Angabe, dass nach Vollendung des Tempelbaues dieselbe in den Tempel gebracht worden sei — offenbar um als heiliges Altertum dort aufbewahrt zu werden; eine Angabe, in welcher die Bücher der Könige I, 8, 4. und der Chronik II, 5, 5. übereinstimmen. W. behauptet zwar, dass es wenigstens in der ersteren Schrift unklar sei, ob die Stiftshütte des Priestercodex oder das von David errichtete Zelt zu verstehen sei, dass dem Verfasser wohl beides in einander geflossen sei. Delitzsch entgegnet mit Recht, dass das nicht in Frage stehen könne, sondern notwendig die erstere verstanden sein müsse. Darauf weist ja auch deutlich teils der Name Stiftshütte, teils die Erwähnung der Geräte. W. erkennt letzteren

Grund nachher selbst an, hilft sich aber, indem er in dieser Notiz einen Widerspruch gegen 1 Kön. 3, 2. findet, mit der Annahme, dass die Notiz späterer Zusatz sein müsse. Aber jener Widerspruch ist, wie sogleich unten gezeigt werden soll, nicht konstatiert, und darum die Annahme einer Interpolation eine keineswegs genügend begründete. (Es ist überhaupt auffallend, dass so häufig, wo eine geschichtliche Notiz der Geschichtsdarstellung W.'s widerspricht, sich irgend ein Grund finden muss, dieselbe kritisch zu beseitigen, so 1 Sam. 2. Richt. 21. Jos. 18. 1 Sam. 6. 2 Sam. 15. und an nicht wenigen andern Orten.) Nach allem Bisherigen ist es nun aber auch keineswegs unglaublich, wenn die Chronik hiezu noch eine Angabe über den letzten Standort der Stiftshütte vor dem Tempelbau beibringt, indem sie II, 1, 3 ff. berichtet, dass die Stiftshütte mit dem Brandopferaltar in der letzten Zeit vor dem Tempelbau auf der Höhe zu Gibeon gestanden sei, und dass Salomo sowie das Volk öfter dort geopfert habe. Allerdings steht die Chronik mit dieser Angabe allein, indem 1 Kön. 3, 1—4. bei dem Opfer Salomo's zu Gibeon die Stiftshütte nicht erwähnt, sondern als Grund für diesen Ort des Opfers nur angegeben wird, dass das Volk, und insbesondere Salomo, vor dem Tempelbau noch auf Höhen geopfert haben, und dass in Gibeon eine besonders ausgezeichnete oder die vornehmste Höhe gewesen sei. Es ist immerhin auffallend, dass das Opfer auf einer Höhe, welches sonst — allerdings eben für die Zeit nach dem Tempelbau — die Bücher der Könige so streng verwerfen, für diesen Fall nicht durch die Stiftshütte, wenn sie auf dieser Höhe stand, gerechtfertigt wird. Aber diese Nichterwähnung der Stiftshütte ist darum doch noch nicht, wie W. will, ein Beweis für das Nichtvorhandensein derselben in Gibeon, sondern ist auch erklärlich, wenn der Verfasser dieser Schrift dem Vorhandensein der Stiftshütte an jenem Ort kein Gewicht beilegte, weil dieselbe, seit ihr die Bundeslade fehlte, an Ansehen sehr gesunken war. Später 1 Kön. 8, 4. konnte er dann dennoch durch die Bundeslade dieselbe mit zu erwähnen veranlasst sein. Was W. endlich aus dem Pentateuch selbst gegen die mosaische Stiftshütte geltend macht, ist auch nicht beweisend gegen die Existenz

derselben. Wenn W., früheren Vorgängern folgend, einwendet, dass die Israeliten in der Wüste zu einem solchen Prachtbau die Mittel nicht gehabt hätten, so ist dagegen an die aus Ägypten mitgenommenen Kostbarkeiten zu erinnern und überhaupt ist, wie Dillmann mit Recht behauptet, das Volk Israel in der Wüste nicht als so völlig arm zu denken. Wenn aber Dillmann und Delitzsch selbst der von dem provisorischen Zelt Exod. 33. hergenommenen Einwendung W.'s soweit Recht geben, dass sie dasselbe ausserdem noch Num. 11, 24 ff. 12, 4 ff. Deut. 31, 14. erwähnt finden, und deshalb annehmen, dass es nicht bloss als provisorisches dargestellt werde, dass demnach ein Widerspruch zwischen einem jehovistischen Bericht vom Orakelzelt und einem elohistischen vom Opferzelt vorhanden sei, so scheinen uns doch die in jenen Stellen stattfindende Verbindung des Zeltes mit dem Reden Gottes aus der Wolkensäule, und auch der Ausdruck יָצָא Num. 11, 24. 26. 12, 4. nicht ausreichende Gründe zu sein, um in diesen Stellen — also nach Aufrichtung des Opferzeltes — noch eine andere Hütte neben demselben oder anstatt desselben zu finden. Denn insbesondere der Ausdruck herausgehen, wenn er auch in den letztgenannten Stellen ähnlich mit Exod. 33, 7. lautet, muss doch in diesen nicht notwendig ein Heraustreten aus dem äusseren Umkreis des Lagers, sondern kann auch ein Herausgehen aus den Zelten auf den inmitten des Lagers vorhandenen freien Platz um die Hütte bezeichnen. Übrigens wird auch von Delitzsch und Dillmann bei dieser Annahme der elohistische Bericht nicht ohne Weiteres als der unglaubwürdigste angesehen, der letztere hält dafür, dass das ursprüngliche Zelt zwar einfacher als das Exod. 25 ff. und 36 ff. beschriebene, aber dass es doch nicht schmucklos gewesen sei, und dass es die heiligen Geräte enthalten habe. Eine unbefangene geschichtliche Untersuchung hinsichtlich der Stiftshütte, des Centralheiligtums vor dem Tempelbau, führt also doch nicht mit Wahrscheinlichkeit zu dem Ergebnis, dass gar kein solches vorhanden gewesen sei, sondern nur zu dem, dass dasselbe lange Zeit, vielleicht die meiste Zeit hindurch nicht in voller Geltung gestanden sei.

Doch eben letzteres ist ja für W. an sich schon eine Haupt-

stütze für seine Hypothese vom Nichtvorhandensein der Stiftshütte, und gerade in dieser Hinsicht behauptet er noch mehr, als oben zugestanden wurde, nämlich dass überhaupt kein Heiligtum in Israel irgend thatsächlich als Centralheiligtum anerkannt worden sei, und zwar soll dies nicht nur vor dem Tempelbau, sondern auch nach demselben bis gegen das Exil hin gelten. Dies will W. beweisen durch die in allen diesen Zeiten vorkommende Erwähnung von Opfern, welche an verschiedenen beliebigen Orten dargebracht wurden, und dabei doch alle als legitim gegolten haben sollen. Um dies richtig zu beurteilen, müssen wir vor allem das Verhältnis zwischen den beiden am meisten von einander differierenden Gesetzesbestimmungen über den Ort des Opfers, der früheren Exod. 20, 24 und der späteren (nach W. in den Priestercodex aufgenommenen) Lev. 17, 1—9., mit welcher letzteren der Priestercodex selbst im wesentlichen stimmt, ins Auge fassen (die dritte Bestimmung Deut. 12, 5—27. steht zwischen beiden mitten inne, wenn auch näher der zweiten). Delitzsch behauptet mit Recht, dass diese beiden Bestimmungen nicht im Widerspruch mit einander stehen. Zwar glauben wir nicht, dass der Sinn der ersteren Stelle mit Delitzsch so beschränkt werden darf, dass nur eine mögliche Veränderung der Kultusstätten, eine Wanderung von einer Opferstätte zur andern, wobei gleichzeitig immer nur eine legitime Opferstätte vorhanden wäre, ausgesagt werden sollte, vielmehr wird (wie auch Dillmann und Bredenkamp annehmen), das בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר unbeschränkt zu fassen sein, und den Sinn haben, dass an allen Orten, wo Gott sich offenbart, auch gleichzeitig und nebeneinander geopfert werden darf. Aber hiedurch ist das willkürliche Opfern an selbsterwählten Orten ausgeschlossen, und dies ist auch offenbar ebenso der Zweck des Lev. 17 gegebenen und sonst in Lev. und Num. vorausgesetzten Gebotes, wie er ja Lev. 17 mit der Hinweisung auf die mit solchem willkürlichen Opfern verbundene Gefahr des Götzendienstes noch besonders motiviert wird. Allerdings beschränkt sich nun die Verordnung Lev. 17 nicht nur überhaupt auf das Verbot des Opferns an selbsterwählten Opferstätten, sondern stellt auch positiv fest, dass alles Opfern und selbst alles Schlachten nur

an dem einen Ort des von Gott erwählten Heiligtums geschehen soll. Aber dem ausgesprochenen Zweck dieser ganzen Verordnung, willkürlichen Gottesdienst zu verhüten, ist vollkommen genug gethan, wenn auch diese positive Bestimmung über den Ort des Opfers den Sinn hat, dass sie sich nur auf die regelmässigen durch das Gesetz ein für allemal normierten Opfer bezieht, dass dagegen durch dieselbe ausserordentliche Opfer an solchen Orten, welche von Gott selbst durch besondere Offenbarung bezeichnet, also nicht selbsterwählte sind, nicht ausgeschlossen werden, dass also durch dieses Gebot die Praxis, welche die Patriarchen nach der Erzählung der Genesis geübt haben, und die dieselbe sanktionierende Verordnung Exod. 20, 24. nicht aufgehoben ist. Und aus allgemeinen Gründen ist uns eine andere Fassung des Gebots Lev. 17. als diese nicht denkbar. Es würde, schon wenn man die Sache von menschlicher Seite betrachtet, im völligen Widerspruch mit dem Geiste nicht nur der israelitischen Religion, sondern des ganzen Altertums stehen, wenn ein Gesetzgeber etwas, was durch ein unmittelbares und berechtigtes religiöses Gefühl gefordert wurde, worauf der religiöse Trieb als auf etwas Selbstverständliches unmittelbar hindrängte, nämlich die Pflicht, da, wo man eine Offenbarung Gottes erfahren hatte, ihn auch auf der Stelle zu ehren, und ihm seine Ehrfurcht, seinen Dank und Preis auf die in jener Zeit allgemein gültige und übliche Weise, durch Opfer, zu beweisen, hätte verbieten und aufheben wollen. Und noch weniger lässt es sich denken, dass ein solches Verbot aus Gottes Willen hervorgegangen wäre. Dass nun dieser Ausnahmsfall ausserordentlicher Opfer an andern Offenbarungsstätten Lev. 17. nicht ausdrücklich berücksichtigt wird, und auch sonst in den Opfergesetzen, wo der Ort des Opfers berührt wird, dies nicht geschieht, ist daraus zu erklären, dass einmal derselbe, besonders nach der Praxis der Patriarchen und der Bestimmung Exod. 20, 24., als selbstverständlich vorausgesetzt werden konnte, sodann aber während des Wüstenzuges eine Offenbarung Gottes an anderer Stätte ausser der Stiftshütte nicht zu erwarten war. Also nur willkürliche Opfer an selbsterwählten Stätten, nicht ausserordentliche Opfer an Orten besonderer göttlicher Offen-

barung sollen, indem das regelmässige Opfer an dem erwählten Ort des Heiligtums festgestellt wird, Lev. 17. ausgeschlossen sein. (So auch Bredenkamp.) Hiebei erhebt sich allerdings noch die Frage, ob es im Sinne des Gesetzes Lev. 17 gelegen sei, dass an Orten, welche einmal durch besondere Offenbarungen Gottes ausgezeichnet worden waren, nicht nur einmal, sondern wiederholt geopfert werden dürfe, dass sie also neben dem Centralheiligtum zu festen Kultusstätten werden können. Diese Frage wird bei der entschiedenen Tendenz des Gebotes Lev. 17 und überhaupt des Opfergesetzes von Lev. und Num., willkürlichen Gottesdienst und Gefahr des Götzendienstes zu verhüten, verneint werden müssen. Aber jedenfalls bleibt dann noch das Recht bestehen, unmittelbar nach empfangener Gottesoffenbarung an der Offenbarungsstätte ein einmaliges Opfer zu bringen. Und ebenso erscheint es dann dem Sinne des Gesetzes entsprechend, dass bei solchen ausserordentlichen Opfern Beteiligung von Priestern und genaue Einhaltung des für die regelmässigen Opfer vorgeschriebenen Ritus nicht verlangt werden kann. Sind nun aber die Gesetzesbestimmungen so zu verstehen, so erscheint ein guter Teil derjenigen Opferhandlungen, welche nach der späteren Geschichte nicht in einem Centralheiligtum dargebracht worden sind, in einem ganz andern Lichte. Die Opfer des Gideon und Manoah Richt. 6 und 13 und das Opfer Davids auf der Tenne des Aravna 2 Sam. 24. 1 Chron. 21 sind ganz dem Gesetze gemäss; ebenso handelt Saul nicht wider das Gesetz, wenn er 1 Sam. 14 nach einem von Gott verliehenen Sieg auf der Stelle einen Altar baut. Vollends gilt dies, wenn bei der von der Stiftshütte getrennten Bundeslade Opfer gebracht werden. 1 Sam. 6. 2 Sam. 6. Richt. 20. 21. Aber auch wenn Samuel 1 Sam. 7 in prophetischem Impuls, um Gottes Hilfe und Gnadenoffenbarung zu erflehen, in Mizpa opfert, oder 1 Sam. 16 in Bethlehem, wo er die Offenbarung über den von Gott erwählten König empfangen soll, auf göttliches Geheiss ein Opfer bringt, oder wenn Elia 1 Kön. 18 einen zerbrochenen Altar wieder aufrichtet, und auf demselben opfert, um die göttliche Offenbarung herabzurufen, oder wenn Elisa Kap. 19, um den göttlichen Segen für seinen Prophetenberuf zu erlangen, auf der Stelle ein Opfer

bringt, können sie sich in prophetischem Vorausblick auf die an diesen Orten zu erwartende göttliche Offenbarung als von Gott zum Opfern legitimiert betrachten und mit der Verordnung Exod. 20, 24. rechtfertigen. Anders verhält es sich allerdings, wenn es 1 Sam. 9 als Gewohnheit des Volkes erscheint, auf einer Höhe, die nicht als Heiligtum oder Wohnung Gottes bezeichnet ist, zu opfern, und Samuel über diese Opfer den Segen spricht, oder wenn es 1 Sam. 20, 28. 29. als Sitte erscheint, Familienopfer am Wohnort der Familie, oder 2 Sam. 15, 7. 8., Gelübdeopfer am Hauptort seines Stammes zu bringen, ohne dass bei den Opfernden irgendwie das Bewusstsein hervorträte, etwas Illegitimes zu thun, oder dass der Darsteller ein solches Opfer als illegitim verurteilen würde. Solche Opfer stehen nicht im Einklang mit dem Gesetz, und wenn sie so unbefangen dargebracht werden können, so ist dies ein Beweis, dass damals kein Centralheiligtum im vollen und strengen Sinn anerkannt wurde. Aber dieser Beweis gilt doch nur für die Zeit, aus welcher solche Opferhandlungen berichtet werden, und diese Zeit ist keine andere als diejenige, in welcher Stiftshütte und Bundeslade getrennt waren. Schon für die vorangehende Richterzeit lässt es sich nicht beweisen, dass es für legitim gegolten hätte, einen Gottesdienst mit wiederholten Opfern an beliebiger Stätte aufzurichten, oder überhaupt seine Opfer ganz nach Belieben an jedem Orte zu bringen. Der Separatgottesdienst Micha's und später der Daniter Richt. 18. 19 wird dargestellt als ein jedenfalls durch eigenmächtige Handlungen begründeter, der von Gideon für sich eingerichtete aber Kap. 8, 24—27. wird ausdrücklich verurteilt, und vollends der in seinem Wohnort vorher bestandene, der als Baalsdienst bezeichnet wird Richt. 6, 25. Was aber die Zeit nach der Erbauung des Tempels betrifft, so werden in dieser alle Stätten regelmässigen Opfers ausserhalb jenes Tempels als illegitim betrachtet. Mit Unrecht stellt W. die Sache so dar, als ob nur die Verfasser der Bücher der Könige und der Chronik dieses Urteil fällen würden, vielmehr tritt es auch innerhalb der Geschichte selbst als Urteil der handelnden Personen mehrfach auf, und ebenso in den prophetischen Schriften. Was einmal den Höhendienst im Reich Juda betrifft, so will

W. erst die Massregeln Josias als Reaktion gegen denselben anerkennen, und legt dem früher schon erzählten Versuche Hiskias in dieser Richtung keine Bedeutung bei, schon darum, weil derselbe schwach und erfolglos erscheine. Aber der Versuch Hiskias hat für unsere Frage schon als Versuch eine wesentliche Bedeutung, weil er beweist, dass schon von Hiskia und demnach wahrscheinlich auch von dem mit dem Könige nahe verbundenen Propheten Jesaja der Höhendienst als illegitim verurteilt worden ist. W. will freilich aus diesem Grunde auch schon den Versuch Hiskias als solchen bezweifeln, indem er annimmt, dass Jesaja nicht gegen die Höhen, sondern nur gegen die Bildwerke sich ausgesprochen habe, aber dagegen gilt Jes. 17, 7. 8. Die Chronik meldet uns übrigens schon von den früheren Königen Assa II, 14. 15. und Josaphat II, 17. 20. ähnliche, wenn auch vielleicht noch schwächere Versuche. Denn von Versuchen, die aber doch schliesslich keinen bleibenden Erfolg hatten, ist es doch aller Wahrscheinlichkeit nach zu verstehen, wenn von beiden Königen zuerst gemeldet wird, dass sie die Höhen abgethan haben, und dann wieder, dass die Höhen nicht abgethan worden seien; da man einem Schriftsteller doch nicht so leichthin, wie W. dem Chronisten, zutrauen darf, dass er ganz offenbar unter sich Widersprechendes erzählt habe, ohne es zu bemerken, und da auch der je das zweitemal gebrauchte passivische (oder intransitive) Ausdruck auf diese Lösung hinweist. Diese Angaben der Chronik sind auch in sich ganz glaubwürdig, wenngleich W. alle Glaubwürdigkeit dieser Schrift bestreitet. (Wenn Josaphat hiebei nicht genügende, durchgreifende Energie bewies, so war auch das kurze summarische Urteil 1 Kön. 22, 44. daneben gerechtfertigt.) Was den Kälberdienst im Reich Israel betrifft, so ist es allerdings auffallend, dass wir nichts von einem gegen denselben gerichteten Wirken der Propheten Elia und Elisa lesen. Wir haben demnach für ein solches Wirken dieser Propheten keinen Beweis, müssen vielmehr annehmen, dass sie es entschieden als ihre Hauptaufgabe, wenn nicht als ihre einzige Aufgabe betrachtet haben, nur dem Baalsdienst entgegenzutreten und den Jehovadienst wieder aufzurichten, ohne ihr Volk an den Tempel zu Jeru-

salem zurückzuweisen. Aber damit ist noch nicht erwiesen, dass diese Propheten, wie W. will, die damals im Reiche Israel bestehende Form des Jehovadienstes mit ihren h. Stätten sanktioniert hätten; es ist nirgends erzählt, dass sie etwa an diesen Stätten geopfert hätten. Elia richtet zwar einen Altar wieder auf, der aber nicht als eine Stätte der damals im nördlichen Reiche herrschenden Weise des Jehovadienstes, als ein Heiligtum wie Bethel, Dan, Gilgal bezeichnet wird. Bei Elisa aber finden wir 2 Kön. 2, 23 ff. Spuren einer Oppositionsstellung gegen eines dieser Heiligtümer, denn durch eine solche Stellung seinerseits wird seine Verhöhnung hervorgerufen worden sein. Übrigens berichtet 1 Kön. 13. 14. aus früherer Zeit von prophetischen Zeugnissen gegen Form und Stätten des Jehovadienstes im Reiche Israel, welche freilich wieder W. kritisch beseitigen will. Hiezu kommen aber ferner nicht nur Psalmstellen über den Wert des Gotteshauses Ps. 23. 26. 27. 42. 43. 52. 63. 84, sondern namentlich die Urteile der Schriftpropheten über den Höhendienst und Kälberdienst, wie dies Bredenkamp eingehend darlegt. Was das Reich Juda betrifft, so betont Jesaja nicht nur oft die Bedeutung Zions, sondern auch speziell die des Tempels Kap. 1, 12. (meinen Vorhof), ebenso Micha Kap. 3, 11., und beide besonders in der ihnen gemeinsamen Stelle Jes. 2, 2—5. Mich. 4, 1—5. Jesaja weissagt nicht nur, wie W. hervorhebt, Kap. 30, 22. ein Wegschaffen der Bilder, sondern auch Kap. 17, 7. 8. ein Verlassenwerden der Altäre selbst, Micha aber verurteilt Kap. 1, 5. geradezu die Höhen in Juda. Unter den Propheten des Zehnstämmereiches betrachtet nicht nur Amos Kap. 1, 2. Zion als die Stätte der Offenbarung Gottes und geben Amos und Hosea Juda den Vorzug vor Israel — was W. selbst zugiebt — sondern es wird auch über den Kälberdienst und seine Stätten das Verwerfungsurteil gesprochen und die Zerstörung geweissagt, Amos 3, 14. 4, 4., wahrscheinlich auch 9, 1., Hos. 4, 15. 5, 8. 8, 5. 6. 11. 14. 9, 15. 10, 1. 2. 5. 6. 8. 12, 12. 13, 2. Allerdings zeigt sich bei Hosea, dass sich mit dem illegitimen Gottesdienst vielfach auch wirklicher Götzendienst und Sittenverderben verbunden hatte, aber nicht nur dieses, sondern auch der Kälberdienst selbst schon wird ver-

worfen und die Vielheit der Altäre und Gotteshäuser an sich schon tadelnd erwähnt. Dass diese Aussprüche der Propheten nicht, wie sie W. deutet, gegen das Opferwesen überhaupt gerichtet sind, wird später noch gezeigt werden.

Wir finden also nicht, wie W. es darstellt, während der ganzen Zeit bis zum Exil ein Opfern an verschiedenen beliebigen Orten, welches als legitim anerkannt würde, sondern wir finden nur während einer gewissen Zeit, welche im grössten Teil der Bücher Samuelis beschrieben wird, eine Mehrheit von Opferstätten neben einander, welche nicht für illegitim gelten. Sonst aber vorher und nachher zeigt sich allerdings auch da und dort das Vorhandensein von mehreren regelmässigen Opferstätten, jedoch mit mehr oder weniger deutlichen Hinweisungen auf die Illegitimität der neben dem Centralheiligtum bestehenden. Und ausserdem kommen auch zu allen Zeiten an verschiedenen Orten Opfer vor, welche durch besondere Gottesoffenbarungen legitimiert sind. Und so hat uns überhaupt die geschichtliche Untersuchung über die Frage nach dem Centralheiligtum doch zu einem von dem W.'schen nicht unwesentlich verschiedenen Ergebnis geführt. Nicht dass ein Centralheiligtum vor dem Tempelbau gar nicht vorhanden, von demselben an bis Josia niemals als solches in Geltung gewesen sei, sondern vielmehr dass schon vor dem Tempelbau immer von Zeit zu Zeit Spuren von dem Vorhandensein desselben sich finden, und dass das Recht desselben als Centralheiligtums schon in dieser früheren Zeit, noch mehr aber vom Tempelbau an immer wieder geltend gemacht worden ist, dass es aber dennoch den grössten Teil dieser Zeit hindurch nicht zur vollen Geltung als solches gekommen ist: dies ist das Resultat.

Auch in seiner Ausführung über die Opfer lässt W. geschichtliche Thatsachen nicht zu ihrem Rechte kommen. Zwar kommen in den Büchern der Richter und Samuelis die Sühnopfer nicht vor und besonders 1 Sam. 3, 14. wird ein allgemeinerer Ausdruck (זֶבַח וּמִנְחָה), der übrigens das Sündopfer nicht ausschliesst, für die sühnenden Opfer gebraucht. Aber 2 Kön. 12, 16. sind die Sünd- und Schuldopfer genannt, und wenn Geldgaben dabei erwähnt werden, so ist dies nur bei den ersteren, nicht

bei den letzteren vom Kultusgesetz Lev. 4. 5. abweichend, um so weniger ist die Nichtexistenz dieses Gesetzes in jener Zeit dadurch erwiesen, sondern wahrscheinlicher und jedenfalls möglich ist es, dass der Ritus nur in etwas geändert, die Sitte der Geldgaben weiter ausgedehnt worden war. Ferner ist das Bestehen der Sündopfer vorausgesetzt, Ps. 40, 7., was um so mehr Gewicht hat, wenn der Psalm davidisch, nicht jeremianisch ist, wie zuletzt Bredenkamp in überzeugender Weise nachweist. Ferner wird dasselbe vorausgesetzt Hos. 4, 8. und ebenso das Schuldopfer Jes. 53, 10., denn in diesen beiden Stellen erkennen wir die Deutung auf Sünd- und Schuldopfer, nicht auf Sünde und Schuld, als diejenige, welche die überwiegenden Gründe für sich hat. Wir finden also doch jedenfalls Sühnopfer schon länger vor der Zeit, in welcher der Priestercodex entstanden sein soll, nicht erst, wie W. annimmt, bei Ezechiel. Allerdings setzt die Opfergesetzgebung Lev. 1 ff. Brand-, Speis- und Dankopfer als bestehend voraus, führt dagegen Sünd- und Schuldopfer erst eigentlich ein, und legt auf diese von Mose eingeführten Opfer gerade besonderes Gewicht, aber nur die vormosaische, nicht die vorexilische Geschichte ist es, in welcher diese Sühnopfer noch gar nicht vorkommen, und jedenfalls ist dieser Sachverhalt ein anderer als der von W. angenommene, nach welchem die Darstellung des Priestercodex dahin gehen soll, dass erst dem Mose das, was das israelitische Opfer von jedem andern unterscheide und ihm seinen spezifischen Wert (gegenüber den heidnischen) gebe, nämlich der Opferritus, geoffenbart worden sei. Was das Räuchern betrifft, so hat Kittel bewiesen, dass neben den Stellen, wo קטר unstreitig in dem allgemeinen Sinne des Opferanzündens vorkommt (z. B. Jes. 1) doch auch schon vor Jeremia solche sich finden, wo das Räuchern von eigentlichen Opfern unterschieden wird, also im spezifischen Sinne genommen werden muss (1 Sam. 2, 28. 1 Kön. 22, 34. 2 Kön. 14, 4. 15, 4. 35. 16, 4. 2 Chron. 26, 16 ff., Stellen, die freilich W.'s Kritik zu beseitigen weiss), und Delitzsch hat gezeigt, dass der Räuchaltar, der überhaupt öfter — wie der Brandopferaltar nicht — durch לִפְנֵי יְהוָֹה bezeichnet wird, wenigstens aus dem salomonischen Tempel nicht hinauszubringen ist. Andere

Spuren in der Geschichte von wirklicher Übung der in Lev. und Num. angeordneten oder geregelten Kultushandlungen sind die Erwähnung der Schaubrode 1 Sam. 21., das Nasiräat Simsons und die Nasiräer Amos 2, 11. 12. Wenn aber W. aus den gegen das Opferwesen gerichteten Worten der Propheten (Amos 4, 4. 5. 5, 4. — 5, 21—27. geht nach richtiger Deutung auf die Vergangenheit — ferner Hos. 2, 13. 4, 8. 5, 6. 6, 6—8. 8, 11—13. 9, 3—5. Jes. 1, Kap. 43, 22—24. 66, 1—3. Mich. 6, 6—8. Jer. 6, 20. 7, 9. 10. 7, 21 f. vgl. 8, 8. 11, 15. — Kap. 3, 16. geht auf die Zukunft —), zu denen noch einige Psalmstellen hinzukommen (Ps. 4, 6. 40, 7—9. 50, 8 ff. 51, 18. 19. 69, 31. 32.) einen Beweis gegen das damalige Vorhandensein einer Opferthorah führen will, so ist derselbe darum hinfällig, weil es von allen diesen Stellen gilt, dass sie in der unbeschränkten Bedeutung, die ihnen W. giebt, viel zu viel beweisen würden. Denn es würde durch dieselben nach jener Deutung das Opferwesen überhaupt verworfen, also auch alles frühere Opfer, das fromme Israeliten oder ihre Stammväter Jehova gebracht haben, für nichtig erklärt, alle Kundgebungen des göttlichen Wohlgefallens an solchem Opfer, alle Anordnungen Gottes über das Opfer überhaupt, auch die ausserhalb des sogenannten Priestercodex vorkommenden (z. B. Exod. 20, 24.), nicht anerkannt. Eine solche Absicht ist bei keinem Propheten denkbar, und daher müssen schon aus diesem Grunde alle diese Stellen so zu deuten sein, dass nur das bei den Zeitgenossen faktisch vorhandene Opferwesen, das Opfern derselben in einem gewissen Sinne, verurteilt werden soll. Dies zeigt denn auch, wie Bredenkamp eingehend nachweist, der Zusammenhang der einzelnen Stellen. Es handelt sich entweder um ein Opfern, das mit Götzendienst verbunden ist oder in illegitimer Weise geschieht (Amos, Hosea), oder um ein solches, neben dem offenbare Ungerechtigkeit oder Gewaltthat gegen die Menschen hergeht (neben Andeutungen der vorhin genannten Propheten besonders bei Jesaja und Jeremia und Ps. 50, 16 ff.), oder um die Bezeugung überhaupt, dass das äussere Opfer ohne die rechte gottgefällige Gesinnung vor Gott keinen Wert hat, oder dass die Gesinnung das unbedingt Wichtigere ist (Hos. 6. Mich 6.

Ps. 40. Ps. 50, 8—15. Ps. 4. 51. 69. vgl. 1 Sam. 15, 22.) Dabei findet sich manchmal, dass dieselben Männer doch auch auf den äussern Gottesdienst einen Wert legen. So Jes. 1, 12. 19, 19. 29, 1. 30, 29. 66, 17. 20. Jer. 33, 18. 21. Ps. 51, 21.; auch Ps. 50, 14. 23. geht zwar Bredenkamp zu weit, wenn er das Opfern von Dank als ein solches auffasst, welches immer auch das äussere Dankopfer einschliessen müsse, aber doch wird er soweit Recht behalten, dass das mit der rechten Gesinnung verbundene äussere Opfer nach dem Sinn der Stelle nicht ausgeschlossen ist; ähnlich auch Hos. 14, 3. Ps. 4, 6. Was aber noch besonders die Stelle Jer. 7, 21 ff. betrifft, welche eine Opferthorah direkt zu leugnen scheint, so gilt einmal auch von ihr, dass sie nach der Deutung W.'s zugleich das ganze Opferwesen verwerfen, also zuviel sagen würde, sodann weist Bredenkamp nach, teils dass dieser Sinn wegen der Berufung Jeremias auf das Deut. Kap. 11, 3. 6. undenkbar ist, teils dass der Ausdruck Kap. 7, 22. auch wirklich etwas anderes sagt, sofern עַל־דִּבְרֵי nicht den Inhalt, sondern den Zweck der Rede Gottes ausspricht. Es ist also nur gesagt, dass bei Gottes damaliger Offenbarung die Einführung von Opfern nicht der Zweck gewesen sei, nicht dass Gott damals überhaupt nichts von Opfern verordnet habe. Jene prophetischen Aussprüche sind demnach gegen das Vorhandensein einer Opferthorah nicht beweisend, eher lassen sie ein solches Vorhandensein dadurch vermuten, dass sie jedenfalls eine eifrige Opferthätigkeit als bestehend voraussetzen. Endlich ist auch noch, was die Opfer betrifft, daran zu erinnern, dass W., wie er es überhaupt thut, so besonders hier das argumentum ex silentio in zu weitgehender Weise geltend macht. Wenn wir zugeben, dass in der Geschichte mehr Wert darauf gelegt wird, wem geopfert wurde, als auf den Ritus, so ist eben auch an sich jenes jederzeit das Wichtigste, das vor allem hervorgehoben werden musste, und folgt aus dem Zurücktreten des Ritus in der Erzählung darum noch nicht, dass demselben gar keine Bedeutung beigelegt wurde, oder dass er ganz frei gelassen war. Wenn ferner meist solche Opfer erzählt werden, welche von dem Ritus des Kultusgesetzes abwichen, überhaupt mehr freie, nicht vom Priester im Namen

der Gemeinde dargebrachte Opfer, so waren dieselben meist veranlasst durch besonders wichtige Begebenheiten, welche die Erzählung vor allem hervorheben musste, und geschahen demgemäss in ausserordentlicher Weise; dass daneben die gewöhnlichen Opfer regelmässig fortgingen, konnten die Erzähler als selbstverständlich keiner besondern Erwähnung wert halten. Dieser Schluss kann wenigstens mit gleichem Rechte aus ihrem Stillschweigen gezogen werden, als der andere, dass die in der Opfergesetzgebung als regelmässig angeordneten Opfer in jener Zeit nicht gebracht worden seien. Zudem besteht auch kein solcher Gegensatz zwischen den freien und freiwilligen Opfern der Geschichte und den pflichtmässigen und gesetzlichen des Priestercodex, wie ihn W. aufstellt, vielmehr hat auch der Priestercodex für die Freiwilligkeit beim Opfer Raum. Jedenfalls kann also nach diesem allem nur gesagt werden, dass von dem Vorhandensein der im sogenannten Priestercodex angeordneten Opfer in der nachmosaischen Zeit bis zum Exil nicht viele geschichtliche Spuren sich finden, nicht aber dass ihr Nichtvorhandensein erwiesen sei.

Ebenso verhält es sich mit den Festen. Hier vollends kann W. gegen die Geltung des von ihm dem Priestercodex zugewiesenen Kultusgesetzes — abgesehen von seiner Behauptung über einen verschiedenen Charakter dieser Feste in der früheren und späteren Gesetzgebung des Pentateuchs selbst, worauf wir erst später eingehen werden — hinsichtlich der nachmosaischen Zeit eigentlich nur das argumentum ex silentio geltend machen. Aber einmal finden sich doch einzelne Spuren von der Feier dieser Feste; diese erkennt auch W. fast durchgängig an, und weist sie selbst fast vollständig nach. Nur sind für uns auch ausserdem noch die beiden Erzählungen von der Feier des Passahfestes Jos. 5. und 2 Chron. 30. glaubwürdig, wir finden also nicht in 2 Kön. 23. die erste und einzige Erzählung aus der vorexilischen Zeit von einer Passahfeier nach dem Gesetz. Für das Laubhüttenfest wäre auch noch Ps. 81. anzuführen, ferner darauf hinzuweisen, dass strenge Sabbathfeier auch Jes. 56. Jer. 17. (also nicht erst nach dem Exil) eingeschärft wurde, und dass Jes. 61, 1. 2. auf das Sabbathjahr angespielt wird.

Sodann aber, wenn sonst diese Feste in der Geschichte wenig erwähnt werden und dagegen ausserordentliche Feste, wie das bei der Einholung der Bundeslade und das Fest der Tempelweihe, eingehend erzählt werden, so verhält es sich hiemit wie mit den ausserordentlichen Opferhandlungen, und ist hiedurch noch nicht der Schluss berechtigt, dass die gewöhnlichen Fest- und Feiertage, weil in der Regel nicht erwähnt, auch (ausser etwa Neumond, Sabbath und Laubhüttenfest) nicht gefeiert worden seien, oder dass die beiden andern Jahresfeste ausser dem Laubhüttenfest erst später aufgekommen seien und nur lokalen Charakter gehabt haben. Und ebensowenig darf daraus, dass vom Ritus bei der Festfeier in der Geschichte meist nichts erwähnt wird, der Schluss gezogen werden, dass der Ritus des Priestercodex dabei nicht massgebend gewesen sei, auch aus den Notizen 2 Kön. 23. und Neh. 8. ist nur soviel mit Sicherheit zu folgern, dass derselbe öfter nicht vollständig eingehalten wurde. Wie wenig das argumentum ex silentio, wenn es für sich allein geltend gemacht wird, Sicherheit hat, stellt sich ja beim Versöhnungstag heraus, dessen Feier erst im Neuen Testament Apg. 27. erwähnt wird, bei dem also, wenn man diesem Argument allein Geltung beilegen wollte, auch die im Priestercodex geschehene Einsetzung desselben noch durch Jahrhunderte wirkungslos geblieben sein müsste. Delitzsch, der dies zeigt, weist zugleich einleuchtend nach, warum bei verschiedenen früheren Gelegenheiten, wobei die Feier dieses Tages zu erwarten gewesen wäre, sie nicht geschehen und darum auch nicht erwähnt ist. Also auch hinsichtlich dieses Tages ist es nicht erwiesen, dass er vor dem Exil nicht gefeiert worden sei.

Sind aber bei den Festen immerhin nur wenige Spuren von thatsächlicher Geltung derselben besonders in früherer Zeit vorhanden, so finden sich mehrere und bedeutendere hinsichtlich der Priester und Leviten, welche W. entschieden zu wenig zu ihrem Rechte kommen lässt. Sehen wir vom Buch Josua ab, da es W. — übrigens ohne zureichende Gründe — in denjenigen Stellen, welche hier beweisend sein könnten, mit dem Priestercodex zusammennimmt, demselben also keinen geschichtlichen Wert beilegt, und beginnen mit der Richterzeit.

Richt. 20, 21—28. findet sich die Erwähnung des Pinehas als Priesters, welche von W. natürlich kritisch beseitigt wird. Aber jedenfalls ist am Schluss der Richterzeit ein Priestergeschlecht vorhanden, das ganz als legitimes erscheint und anerkannt wird. Wir finden wie Eli mit seinen Söhnen den Opferdienst verwaltet, und wie sie dabei ein bestimmtes Recht auf Abgaben vom Volke haben, welches freilich von Eli's Söhnen überschritten wird, wie Eli priesterlich segnet 1 Sam. 1, 17. und Samuel unter seiner Obhut am Heiligtum Dienst leistet, auch ist Kap. 2, 28. erwähnt, dass er das hohepriesterliche אֵפוֹד (nach Delitzschs richtiger Nachweisung zu unterscheiden von dem gemeinpriesterlichen אֵפוֹד־בַּד) trägt, und damit angedeutet, dass er auch die Urim und Thummim zu verwalten hat. Eli's Geschlecht übt also verschiedene der Gesetzgebung von Levitikus und Numeri entsprechende priesterliche Funktionen, (nicht bloss Bewachung des Heiligtums und Orakelgeben) und Eli selbst auch hohepriesterliche. Dass dieses Priestertum ein legitimes ist, geht nicht nur aus der Anerkennung, die es beim Volke geniesst, hervor, sondern wird auch ausdrücklich durch die prophetische Rede 1 Sam. 2, 27—35. bezeugt, welche das Priesteramt dieses Geschlechts auf göttliche Einsetzung in der Zeit Mose's zurückführt. Wer nicht von einer entgegenstehenden allgemeinen Geschichtsanschauung ausgeht, wer insbesondere an wirkliche Weissagung glaubt, hat keinen Grund, diese Rede einer späteren Zeit zuzuweisen. Neben diesem Priestertum findet sich in der ganzen Richterzeit kein anderes legitimes, denn die Bestellung des Leviten Jonathan zum Priester Richt. 17. 18. erscheint offenbar als eine eigenmächtige. In Sauls Zeit sodann tritt ein Urenkel Eli's, Ahia, als Priester mit dem Ephod auf, durch den Gottes Willen erfragt wird 1 Sam. 14., sodann 1 Sam. 21. Ahimelech aus demselben Geschlecht (wohl nicht mit Ahia identisch sondern dessen Sohn), als Haupt einer zahlreichen Priesterschaft, welches über den Gottesdienst, besonders die Schaubrode und das Heiligtum die Aufsicht führt, und durch welches wieder das Erfragen des Gotteswillens vermittelt wird. Letztere Funktion hat dann wieder bei David dessen einzig nach Sauls Priestermord übrig gebliebener Sohn Abjathar, der dann auch unter Davids königlicher Regierung

Priester bleibt. Neben ihm tritt aber auch unter Davids Regierung (von 2 Sam. 8. an) Zadok als Priester auf, und dieser wird dann unter Salomo, wegen der Parteinahme Abjathars für den Thronprätendenten Adonia, durch Absetzung Abjathars vom Priesteramt alleiniger Oberpriester. Wir finden also bis zu Salomo das Geschlecht Eli's im Besitz des legitimen Priestertums mit Erwähnung verschiedener priesterlicher Funktionen, die dasselbe ausgeübt hat. Und zwar erscheint ausser dem Zusammenhang mit diesem Geschlecht bis zu Davids Zeit kein ordentliches Priestertum (da Abinadabs Sohn 1 Sam. 7. nicht als Priester bezeichnet und dargestellt wird). Nur Samuel ist neben jenem Geschlecht durch ausserordentliche göttliche Berufung und Begabung (denn von Eli wurde er bloss zum Levitendienst herangezogen) zu priesterlichen Funktionen bevollmächtigt. Auch Sauls Opfer 1 Sam. 14. kann nicht als Ausübung priesterlichen Rechtes angeführt werden, da es sich um ein ausserordentliches Opfer, ein Dankopfer auf der Stätte des von Gott verliehenen Sieges handelt, und zudem ist nach dem Zusammenhang (vgl. V. 18. 36.) eine Beteiligung des in der Nähe des Königs befindlichen Priesters gar nicht ausgeschlossen, Sauls solenneres Opfer 1 Sam. 13. dagegen wird, weil er die Ankunft Samuels nicht abgewartet hat, getadelt. Unter David tritt nun allerdings ein anderes Priestergeschlecht neben dem Eli's auf, und nimmt unter Salomo ganz dessen Stelle ein, aber Zadok kann nicht ohne Weiteres, wie es von W. geschieht, als ein Eindringling oder als ein vom Könige nur aus politischen Gründen Eingesetzter betrachtet werden, denn nur als alleiniger Oberpriester wird er aus solchen Gründen von Salomo eingesetzt, als Priester aber, der dem Abjathar gleichberechtigt ist, wird er schon lange zuvor unter Davids Regierung erwähnt. Es hat diesem nach ganz das Ansehen, dass ihm das Priestertum als legitimes aus denselben Gründen wie der Familie Eli's, nämlich erblich, zugekommen sei, und dass, da in früherer Zeit ein zweites legitimes Priestergeschlecht neben dem des Eli nicht erwähnt wird, Zadoks Geschlecht in verwandtschaftlichem Zusammenhang mit dem des Eli gestanden sei. Dasselbe weist auch Kittel nach. Die Bezeichnung der Söhne Davids als Priester aber 2 Sam. 8, 18.

ist unseres Erachtens nach 1 Kön. 4, 5., wo dieselbe Bezeichnung durch רֵעֶה־הַמֶּלֶךְ erklärt wird, und nach 2 Sam. 20, 26., wo Ira als Davids Priester erwähnt, und demselben mit dieser Benennung offenbar auch eine andere Stellung, als die des wirklichen Priesteramtes zugeschrieben wird, zu fassen. Die angeführten Stellen beweisen, dass der Name Priester auch in anderem Sinne (= ein Solcher der zum Könige den nächsten Zutritt hat und mit besonderem Vertrauen von ihm zu Rate gezogen wird) gebraucht wird, und dieser Sinn ist auch bei den Söhnen Davids geschichtlich wahrscheinlicher als der eines wirklichen Priesteramtes. So auch die Chronik 1 Chron. 18, 17. Von Zadoks Priestergeschlecht nun bezeugt Ezechiel Kap. 44. ausdrücklich, dass demselben das Priestertum am Tempel in Jerusalem bis zum Exil verblieben sei, und Ezechiel bestätigt demselben diese Würde auch für die fernere Zeit und zwar als eine diesem Geschlecht ausschliesslich zukommende. Demgemäss darf auch angenommen werden, dass was von priesterlichen Funktionen im Tempel in den Büchern der Könige erzählt wird, durch dieses Geschlecht, wenigstens unter der Oberleitung desselben, ausgeübt worden ist. Solche Funktionen von Priestern im Tempel werden in den Büchern der Könige, wenn auch nicht häufig, doch von Zeit zu Zeit erwähnt. So bei der Tempelweihe die Thätigkeit der Priester und Leviten, die Bundeslade an ihren Ort zu bringen. Später erscheinen namentlich mehrmals Priester mit oberpriesterlichen Funktionen, so Jojada, welcher nicht allein in politischer Thätigkeit die Einsetzung des Königs Joas bewerkstelligt, sondern auch nachher die Geschäfte im Tempel wieder in Ordnung bringt, und dem es sodann obliegt, mit den andern Priestern Gaben einzusammeln und für die Restauration des Tempelgebäudes zu verwenden. Ferner unter dem König Ahas Uria, der den Opferdienst in seiner Aufsicht und Verwaltung hat. Endlich unter Josia der ausdrücklich als Hohepriester betitelte Hilkia, der wieder für Instandhaltung des Tempels zu sorgen hat, überhaupt mit der Aufsicht über den Tempel betraut ist, und aus diesem Anlass das Gesetzbuch auffindet, dann auch bei der Kultusreformation des Josia mit den übrigen Priestern thätig ist, auch die speciell hohepriesterliche Obliegenheit hat,

den Gotteswillen zu erfragen, was freilich hier nicht mehr durch die Urim und Thummim, sondern durch prophetische Vermittlung geschieht. Andere Priester, die nicht am Tempel in Jerusalem stehen, treten in den Büchern der Könige nur als illegitime auf. So die Höhenpriester Juda's unter Josia, wo sie ebendeswegen abgeschafft werden, was dann Ezech. 44. bestätigt. Doch wird ihnen 2 Kön. 22, 9. nicht alles Priesterrecht abgesprochen, wenn sie auch ihrer Funktionen enthoben werden, so behalten sie doch noch Anteil am Unterhalt der legitimen Priester, und zwar insofern, als sie deren Brüder sind, also mit dem Priestergeschlecht durch Verwandtschaft zusammenhängen. Dagegen werden 1 Kön. 12, 31. die von Jerobeam im nördlichen Reiche eingesetzten Priester als völlig illegitime hingestellt, und zwar in erster Linie schon darum, weil sie nicht dem Stamme Levi angehören. Dass dies bloss die Anschauung des späteren Darstellers sei, ist eine unbewiesene Annahme von W., jedenfalls aber ist es willkürlich, das Zeugnis wegzuleugnen, das in dieser Stelle für die levitische Abstammung der Priester in Juda liegt. Die Geschichte zeigt also, auch abgesehen von der Darstellung der Chronik, wiederholte Spuren von priesterlicher Thätigkeit in verschiedenen Richtungen, die der Gesetzgebung des Pentateuchs und insbesondere auch des sogenannten Priestercodex entspricht. Und weiter zeigt sie, dass diese priesterliche Thätigkeit erblich in den Händen von zwei Priestergeschlechtern liegt, von denen das erste von der Zeit Mose's an bis zu David, das zweite zuerst neben dem ersten auftretend, dann an die Stelle desselben tretend, von da an bis nach dem Exil das Priesteramt verwaltet. Diese beiden erblichen Priestergeschlechter muss auch W. anerkennen, aber eine unbefangene geschichtliche Betrachtung führt noch weiter zu dem Ergebnis, dass alle als legitim anerkannte priesterliche Thätigkeit (abgesehen etwa von der ausserordentlichen des Samuel) teils von diesen Geschlechtern selbst, teils unter Oberleitung derselben von ihren Geschlechts- und Stammesverwandten geübt worden ist. Für ephraimitische Abstammung Samuels (der übrigens nach der Angabe 1 Sam. 3, 3. nur in der Nähe der Lade, nicht notwendig unmittelbar vor derselben schlief) beweist jedoch das Wohnen seiner Eltern

in Ephraim ebensowenig als für Eli sein Wohnen in Silo, für welchen letzteren auch W. selbst diese Abkunft nicht festhalten zu wollen scheint. Und lässt schon die Art, wie das zweite dieser Geschlechter neben dem ersten ohne Weiteres als legitim auftritt, als Grund dieser Legitimität eine Stammesverwandtschaft zwischen beiden mit Wahrscheinlichkeit vermuten, so wird diese bestimmt vorausgesetzt und die Abstammung aller legitimen Priester überhaupt vom Stamme Levi ausdrücklich bezeugt in der Stelle 1 Kön. 12, 31. W. selbst giebt es als wahrscheinlich zu, dass Eli's Haus 1 Sam. 2, 27. 28. nicht ohne geschichtlichen Grund auf Levi zurückgeführt werden solle, nur nicht durch Aaron, sondern durch Mose, wofür übrigens der Name Pinehas und die Conjektur Eleasar = Elieser nichts beweist. Wenn er aber daraufhin aus V. 32. den Schluss macht, dass Zadoks Geschlecht, das später an die Stelle von Eli's Familie trat, nicht aus dem Stamm Levi gewesen sein könne, so entgegnen Delitzsch und Dillmann mit Recht, dass dieser Schluss aus dem mehrdeutigen Ausdruck Vaterhaus nicht gerechtfertigt sei. Noch bestimmter macht Riehm (bibl. Handwörterbuch Art. Priester) geltend, dass die göttliche Gerichtsdrohung in dieser Stelle nur Eli's Haus im engeren Sinne betreffen kann. Für die levitische Abstammung der Priestergeschlechter spricht also auch die Geschichte, die aaronitische Abstammung derselben wird zwar in der Geschichte abgesehen von der Chronik nirgends bezeugt, derselben aber auch nirgends widersprochen.

Weiter aber auch was W. als besondere Eigentümlichkeit des Priestercodex hervorhebt, die Unterscheidung zwischen Priestern und Leviten zeigt sich auch in der Geschichte als wirklich vorhanden. Die Leviten kommen allerdings in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige nur wenig vor, nämlich Richt. 17. 18. 19—21. 1 Sam. 6, 15. 2 Sam. 15, 24. 2 Kön. 8, 3. 4., und W. erklärt zudem einige dieser Stellen für spätere Zusätze. Aber dass 1 Sam. 6. die Thätigkeit der Leviten erst nachträglich erwähnt wird, ist kein zureichender Grund hiefür. Es lässt sich wohl auch annehmen, dass der Erzähler die sofortige Opferhandlung beim Stillstehen des Wagens hervorheben, und

deshalb die Erzählung nicht durch die Erwähnung des Thuns der Leviten mit der Lade unterbrechen wollte, darum dann das letztere, das ihm doch als erwähnenswert erschien, nachtrug. Die Gegenwart der Leviten wird dem, der Jos. 21. nicht wie W. von vornherein verwirft, auch dadurch noch erklärlicher, dass nach Jos. 21, 16. Bethsemes Priesterstadt war. Ebenso hat 2 Sam. 15, 24., wo W. die Anführung der Leviten gleichfalls verwirft, dieselbe im Zusammenhang einen guten Sinn. So wenige Stellen es nun aber sind, in denen die Leviten vorkommen, so tritt doch in allen der Unterschied derselben von den Priestern, wie er durch Levitikus und Numeri festgestellt wird, als wirklich vorhanden hervor. In den Stellen des Buchs der Richter kommt zu Tage ihre von den Priestern verschiedene Stellung, ihre Zerstreuung durch das Land im Zusammenhang damit, dass sie am Heiligtum, so lange die Lade stille steht, grösstenteils keinen ständigen Beruf haben, in den Stellen der Bücher Samuelis und der Könige dagegen ist auf die ihnen besonders zeitweise (bei Fortbewegung der Lade) zukommenden niedern Dienstleistungen hingewiesen. Wenn man 1 Sam. 6., weil Bethsemes Priesterstadt war, vermuten möchte, dass hier Priester die Funktion der Leviten (wie Jos. 3. 4.) übernommen haben werden, so ist es dann doch jedenfalls bezeichnend, dass dieselben hier um ihrer levitischen Dienstleistung willen nicht Priester, sondern Leviten genannt werden, also doch hierin das Bewusstsein des Unterschieds der Funktionen hervortritt. Wenn aber 1 Kön. 8. Priester und Leviten beim Tragen der Lade thätig sind, so werden also doch hier jedenfalls Priester und Leviten von einander unterschieden, und sind die letzteren als mitwirkend gedacht, es ist aber auch denkbar, dass die Priester, wie 2 Sam. 15, 24., nur als anordnend und überwachend mit genannt sind. Auch Jes. 66, 21. werden, wie Bredenkamp mit Recht erinnert, Priester und Leviten unterschieden. Dass aber die Leviten von Levi abstammen, ist die unmittelbar durch den Namen an die Hand gegebene natürliche Erklärung desselben, während die Erklärung W.'s, dass der Name ursprünglich Amtsname sei, gesucht und künstlich ist. Die Gegengründe W.'s gegen die natürliche Erklärung, nämlich die blutdürstige Ge-

sinnung Levi's und die im Segen Jakobs ausgesprochene Zerstreuung des Stammes, welche auf frühes Aussterben desselben deuten soll, sind nicht beweisend. Der Eifer der Leviten für Gottes Sache ist es nach Exod. 33., durch welchen sie sich als für den Dienst Gottes geeignet erwiesen haben, dieser wird auch Deut. 33. im Segen Mose's gerühmt; denn dass W. Deut. 33, 8. von den durch Jerobeam ohne Rücksicht auf ihre Abstammung erwählten Priestern versteht, ist eine willkürliche in den Worten nicht begründete Deutung: es ist nicht von der passiven Erwählung dieser Priester ohne Rücksicht auf ihr Geschlecht, sondern von einer aktiven Lossagung von ihren Verwandten um der Sache Gottes willen, wie sie eben z. B. Exod. 33. geschah, die Rede. Dieser Eifer der Leviten lässt sich aber nun wohl als ein auf dem Naturgrund jenes vom Stammvater Levi bewiesenen fleischlichen Eifers erwachsener, aber in ihnen durch göttliche Wirkung gereinigter und geheiligter begreifen. Und ebenso ist in der Zerstreuung des Priesterstammes über das Land, welche die eximierte Stellung und Bestimmung desselben für den Dienst Gottes mit sich bringt, eine Erfüllung zu erkennen von dem Wort Jakobs an Levi über die Zerstreuung seines Stammes, nur mit segensreicher Wendung infolge des späteren Verhaltens der Leviten. Zudem lässt sich die Entstehung des Namens Leviten überhaupt nur begreifen, wenn derselbe ursprünglich genealogischen Sinn hatte; wie diese Benennung als ursprünglicher Amtsname entstanden sein sollte, ist unbegreiflich, die Vermutung W.'s, dass Mose vielleicht aus Levi's Geschlecht gewesen sei, und deshalb dann die Priester, die Mose als Gründer des Priestertums verehrten, sich nach ihm Leviten genannt hätten, ist doch eigentlich eine Auskunft der Verlegenheit. Exod. 4, 14. aber beweist nur, dass der Name später auch Amtsname geworden ist. Die Angabe 1 Kön. 12, 31. steht also nicht im Widerspruch mit der übrigen Geschichte. Überhaupt vielmehr werden durch die Geschichte verschiedene wesentliche Grundzüge der Gesetzgebung des Pentateuchs über Priester und Leviten bestätigt. Dieses Ergebnis wird hinsichtlich des Unterschiedes zwischen Priestern und Leviten auch durch Ezech. 44. nicht umgestossen. Allerdings könnte

man erwarten, dass, wenn dieser Unterschied schon früher vorhanden war, von Ezechiel die Degradierung der Leviten auch ausdrücklich als Zurückversetzung in den früheren Stand bezeichnet worden wäre, aber notwendig war dies doch von seinem Gesichtspunkt aus nicht. Denn dieser Gesichtspunkt ist, dass die Degradierung den Leviten Strafe sein soll für ihre Versündigung durch ungesetzlichen Gottesdienst, und zugleich der Missbrauch der Verrichtung niederer Tempeldienste durch Heiden abgethan werden soll. Dies blieb sich beides gleich, ob jene Degradierung von dem angemassten Priestertum eine Zurückversetzung in den früheren Stand war, oder nicht; es war also die Erwähnung solcher Zurückversetzung für Ezechiel nicht wesentlich. Ezechiel tritt überhaupt als Prophet dem Gesetz gegenüber mehrfach selbständig auf, es darf also auch nicht befremden, wenn er sich nicht immer da auf dasselbe beruft, wo er es thun könnte. Zudem handelt es sich, wie auch Bredenkamp mit Recht bemerkt, nicht um völlige Wiederherstellung des früheren Standes, wie er in Levitikus und Numeri dargestellt ist, indem nicht den Nachkommen Aarons, sondern nur noch denen Zadoks das Priestertum zugeteilt, also auch ein Teil der früheren Priester (nicht nur der Leviten) davon ausgeschlossen wird; es wäre also die Angabe von Zurückversetzung in den früheren Stand nicht einmal genau gewesen. Auch Dillmann macht neben dem Motiv Ezechiels, die heidnischen Tempeldiener zu beseitigen, insbesondere noch geltend, dass Ezechiel Kap. 40, 25 f. 42, 13. 43, 19. den Unterschied zwischen Priestern und Leviten schon als selbstverständlich voraussetze, also denselben nicht Kap. 44. erst geschaffen haben könne. (Was aus dem Deuteronomium gegen diesen Unterschied angeführt werden kann, soll später noch berücksichtigt werden.)

Nach diesem allem sind nun auch die weitergehenden Notizen nicht unglaublich, welche die Chronik über Priester und Leviten giebt, und welche noch weiter bis ins Einzelne hinein die Verordnungen des Kultusgesetzes von Levitikus und Numeri bestätigen. In der Chronik ist einmal noch mehr über die Thätigkeit der Priester und Leviten erzählt. Was die Priester betrifft, so geschieht namentlich II, 26. eines Oberpriesters Er-

wähnung, der das Recht des Priestertums einem Könige gegenüber entschieden gewahrt und dafür auch göttliche Bestätigung erlangt hat. Besonders aber wird viel von den Leviten berichtet, deren Unterschied von den Priestern hier deutlich hervortritt, zunächst von einer neuen Organisierung derselben durch David, wobei ihnen teils niedere Dienstleistungen beim Gottesdienst, teils Geschäfte als Sänger oder Thorhüter, die auch mit dem Gottesdienst zusammenhängen, zugewiesen werden, sodann von einer mannigfachen, jedoch nicht in das Priesteramt eingreifenden, gottesdienstlichen Thätigkeit derselben unter David, Salomo, Hiskia und Josia, meist in Verbindung mit den Priestern, auch von gottesdienstlicher zum Siege mitwirkender Thätigkeit der Priester oder der Leviten im Kriege unter Abia und Josaphat (ähnlich wie Jos. 6), von einer Lehrthätigkeit der Priester und Leviten und einer Beteiligung beider am Richteramt unter Josaphat, auch von einer politischen Thätigkeit der Leviten unter Leitung des Priesters Jojada bei Einsetzung des Königs Joas. Wenn aber die früheren Schriften diese Erzählungen von der Thätigkeit der Priester und Leviten nicht enthalten, sondern derselben nur selten Erwähnung thun, so ist dies alles doch nicht unvereinbar mit den Angaben der früheren Schriften und nicht geschichtlich unmöglich, die Nichterwähnung in den früheren Schriften führt daher nicht notwendig zu dem Schlusse, dass das von der Chronik Erzählte nicht geschehen sei, sondern lässt sich ebensogut daraus erklären, dass die früheren Schriften demselben von ihrem Gesichtspunkt aus weniger Wert beigelegt haben. Ausserdem giebt die Chronik auch eine ausführliche Genealogie der levitischen Geschlechter, in welcher sie auch Samuels levitische Abkunft nachweist, besonders aber führt sie die beiden in den andern Geschichtsbüchern vorkommenden Priestergeschlechter genealogisch auf die beiden Söhne Aarons zurück, und führt andrerseits das zweite derselben bis in die nachexilische Zeit fort. Auch diese Angaben sind gar nicht unglaublich, obwohl sie W. wie die ganze Chronik verwirft, denn sie stimmen ganz gut zu dem, was die andern Geschichtsbücher über die erblichen Priestergeschlechter erzählen. Auch das beweist nicht gegen die Chronik, dass in der Genealogie

der hohepriesterlichen Linie von Zadoks Nachkommen zum Teil andere Namen vorkommen, als die, welche die wirklichen Oberpriester in der betreffenden Zeit nach den andern Geschichtsbüchern und nach der Chronik selbst getragen haben. Denn nur auf Zadoks Geschlecht ist die hohepriesterliche Würde beständig geblieben, aber darum nicht notwendig auch ununterbrochen auf einer Linie desselben, sondern es konnten durch königliche Wahl oder andere Verhältnisse auch Glieder von andern Seitenlinien des Geschlechtes zu derselben gelangen. Und der Zweck der Chronik ist nur, für diejenige Linie, welche nach dem Exil das Hohepriestertum inne hatte, ihre Abstammung von Zadok und Aaron nachzuweisen, ohne dass darum alle früheren Glieder dieser Linie wirklich mussten Hohepriester gewesen sein. Es steht also, wenn man nicht die Chronik aus allgemeinen Gründen überhaupt verwirft, dem nichts im Wege, ihre ausführlicheren Angaben, auch die genealogischen, als Ergänzungen der in den früheren Schriften enthaltenen spärlicheren Andeutungen aufzufassen. Auch Dillmann, wenn er gleich annimmt, dass die Ausschliesslichkeit der levitischen Priester und besonders die strenge Scheidung zwischen Priestern und Leviten früher, z. B. in Davids Zeit, noch nicht vorhanden gewesen sei, giebt doch zu, dass ein Unterschied in den gottesdienstlichen Funktionen und ebendamit ein Rangunterschied zwischen den Kultuspersonen sich am jerusalemischen Tempel notwendig habe bilden müssen, und W. selbst leugnet letzteres im allgemeinen nicht. Wir haben aber gesehen, dass die Geschichte uns ein Recht giebt, wesentlich weiter zu gehen. Was besonders noch den Hohenpriester betrifft, welchen W. nur im Priestercodex und in den nachexilischen Schriften findet, so werden vor allem die Angaben, durch welche die Kultusgesetzgebung des sogenannten Priestercodex die Stellung desselben bezeichnet, von W. bedeutend überspannt. Wenn der Hohepriester mehrere Funktionen, vor allem das Eingehen ins Allerheiligste am Versöhnungstag und das Erfragen des Gotteswillens durch die Urim und Thummim, vor den übrigen Priestern voraus hat, so ist er darum noch nicht der einzige vollberechtigte Priester in der Weise, dass die andern nicht im eigentlichen vollen Sinn Priester wären;

der Unterschied ist nur ein gradueller. Und wenn derselbe das ganze Volk vertritt, indem er die Namen der Stämme auf seiner Brust trägt, indem seine Verfehlung wie eine Verfehlung des Volkes gesühnt werden muss, und indem sein Todesjahr den flüchtigen Totschlägern Freiheit bringt, so erscheint er hiedurch allerdings selbständig in seiner Sphäre, aber darum noch nicht souverän und unabhängig von der königlichen Gewalt, indem sein Gebiet doch immer ein beschränktes, das des Kultus bleibt. Insbesondere hat die Bestimmung über die Bedeutung seines Todesjahrs für die Totschläger teils darin ihren Grund, dass die Amnestie für dieselben nicht bloss unter dem politischen, sondern unter dem gottesdienstlichen Gesichtspunkt betrachtet wird, teils auch schon darin, dass ein solcher für immer festzustellender Termin nach einer ständigen Institution, nicht nach einer solchen, welche zu Zeiten, und gerade auch zur Zeit der mosaischen Gesetzgebung, im Volke nicht vorhanden war, bestimmt werden musste. Dass der Hohepriester des Priestercodex keine politische Gewalt hat, gesteht W. selbst zu; überhaupt aber ist es durch die ihm in der Gesetzgebung zugesprochenen Rechte keineswegs gegeben, dass neben ihm ein selbständiger theokratischer König nicht hätte bestehen können, und dass er nur in einer völligen, erst nach Aufhebung des israelitischen Königtums möglichen Hierokratie seine Stelle hätte finden können. In der Geschichte sodann finden wir zunächst während der Zeit von Eli bis zu David eine Reihe von solchen Priestern, welche nicht nur die Oberaufsicht über Heiligtum und gottesdienstliche Handlungen führen, sondern auch wenigstens durch eine Funktion, nämlich durch das Erfragen des Gotteswillens, vor den andern ausgezeichnet sind. Diese Funktion wird immer nur einem Priester zugeschrieben, daher zu mancher Zeit auch nur dieser eine überhaupt als Priester genannt. Unter den späteren Königen wird von den Oberpriestern allerdings nur die Aufsichtführung über Tempel und Gottesdienst als ihre besondere Funktion gemeldet. Dabei haben wir aber aus dieser Zeit in der Erzählung der Chronik von dem Priester Asarja und dem König Usia — welche wir, wie oben schon bemerkt, zu verwerfen keinen geschichtlichen Grund haben — ein Beispiel da-

von, wie ein Oberpriester das selbständige Recht seines Gebietes gegen einen König gewahrt hat, so dass also dieses selbständige Recht nicht etwa als eine Fiktion des Priestercodex anzusehen ist. Wenn aber von sonstigen speziell hohepriesterlichen Funktionen eine Ausübung in der Geschichtserzählung nicht erwähnt ist, so wäre es wiederum eine zu weitgehende Anwendung des argumentum ex silentio, wenn man daraus den Schluss machen wollte, dass dieselben niemals geübt worden seien. Wir haben also überhaupt in den geschichtlichen Schriften der nachmosaischen Zeit bis zum Exil doch nicht wenige Angaben über Priester und Leviten gefunden, welche mit den Verordnungen der Gesetzgebung des Pentateuchs und speziell auch derjenigen des sogenannten Priestercodex übereinstimmen.

Weniger ist dies wieder hinsichtlich der Ausstattung des Klerus der Fall, über welche in der Geschichte vor dem Exil fast keine Angaben vorhanden sind. Doch giebt 1 Sam. 2, 13. eine Hindeutung auf die den Priestern zustehenden Abgaben, wobei der über die Söhne Eli's ausgesprochene Tadel gegen die Verordnungen von Levitikus und Numeri nichts beweist, weil jene auch über das, was dort den Priestern zugewiesen wird, entschieden hinausgehen. (Es handelt sich hier nicht um die Forderung rohen Fleisches an sich, sondern einmal um das eigenmächtige, willkürliche Herausnehmen überhaupt, weiter aber deutet das Fettanzünden V. 15 noch speziell auf Verordnungen des Levitikus Kap. 3, 3—5. 9—11. 14—16. hin, welche jene übertraten.) Und sodann steht 2 Kön. 12, 16. eine Notiz über eine den Priestern zugeteilte Geldabgabe von Sünd- und Schuldopfern, welche teilweise von der Anordnung des Levitikus abweicht, teilweise aber auch mit derselben übereinstimmt, also nicht ohne weiteres gegen, sondern eher für das Vorhandensein derselben angeführt werden kann. Finden wir aber vor dem Exil nur sehr wenige Spuren einer Geltung der Kultusgesetzgebung in dieser Hinsicht, so darf doch gerade hier besonders aus der Seltenheit der Erwähnung nicht zu viel geschlossen werden, weil die Sache selbst vergleichungsweise geringere Bedeutung hat, und deshalb auch aus diesem Grunde die Erwähnung unterbleiben konnte. Allerdings muss nach den

allgemeinen geschichtlichen Verhältnissen der nachmosaischen Zeit mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass in Zeiten, wo es überhaupt an Organisation und Ordnung fehlte und besonders die gesetzmässige Organisation des Gottesdienstes nur mangelhaft verwirklicht war, wie namentlich in der Richterzeit, auch die Abgaben an die Priester und Leviten mannigfach unterlassen oder verkürzt wurden, und insbesondere lässt hierauf die Beschreibung der fahrenden Leviten Richt. 17. 18. 19—21. schliessen; aber damit ist noch nicht das Nichtvorhandensein der Verordnungen über jene Abgaben gegeben. Dies gilt namentlich hinsichtlich der Levitenstädte. Wenn W. über dieselben nicht nur sagt, dass sie in der Geschichte nirgends vorkommen, sondern auch speziell anführt, dass einige derselben später noch im Besitz der Kanaaniter, andere als Metropolen anderer Stämme erscheinen, so geht aus der ersteren der angeführten Thatsachen jedenfalls hervor, dass jene Städte längere Zeit nicht in den Besitz der Priester und Leviten gekommen sind, aus der zweiten lässt sich vermuten, dass diese Städte den Leviten zum wenigsten nicht in dem Umfang, wie es das Gesetz vorschreibt, eingeräumt worden sind. Aber hiemit ist doch nur eine unvollkommene Durchführung dieses Gesetzes erwiesen, noch nicht aber, dass dasselbe gar nicht durchgeführt, und deshalb auch vor dem Exil gar nicht vorhanden gewesen sei. Zudem finden sich in der Geschichte doch einige wenige Spuren von wirklichem Wohnen der Priester oder Leviten in den ihnen durch das Gesetz zugewiesenen Städten, nämlich nicht nur bei Bethsemes 1 Sam. 6, 15., sondern auch noch deutlicher und ganz unzweifelhaft bei Anathoth Jer. 1, 1. Übrigens liegen die Haupteinwendungen gegen das frühe Vorhandensein der Gesetze von Levitikus und Numeri auf diesem Gebiet in den abweichenden Verordnungen des Deuteronomiums, und werden bei der Vergleichung zwischen den verschiedenen Teilen der Gesetzgebung des Pentateuchs selbst zu berücksichtigen sein.

Zusammenfassung und Übergang zur Erklärung der Differenzen.

Wir haben also in Betreff der Geschichte des israelitischen Kultus doch ein anderes Resultat der Untersuchung gefunden als W. Nicht nur wenn man die Chronik in Betracht zieht, welcher W. ohne zureichenden Grund, wie nachher noch näher gezeigt werden soll, alle Glaubwürdigkeit abspricht, haben wir in derselben Erzählungen von reicher, dem Priestercodex entsprechender gottesdienstlicher Thätigkeit unter David, Salomo und mehreren der späteren Könige Juda's, und Angaben, welche den Zusammenhang der Thätigkeit und Organisation dieser Zeiten mit der mosaischen Zeit nachweisen. Vielmehr auch die früheren geschichtlichen Schriften, zum Teil auch die prophetischen und die Psalmen, enthalten verschiedene Spuren davon, dass wesentliche Grundzüge des Kultusgesetzes, auch sofern es im sogenannten Priestercodex enthalten ist, in der nachmosaischen Zeit bis zum Exil in Geltung und Wirksamkeit gestanden sind. Also nicht das stellt sich uns als erwiesen dar, dass dieses Kultusgesetz vor dem Exil gar nicht vorhanden gewesen sei. Dagegen zeigt nicht bloss die verhältnismässige Seltenheit der Spuren von der Geltung jenes Gesetzes wenigstens in der Zeit vor dem Tempelbau, sondern noch mehr zeigen es solche einzelne Thatsachen, welche mit seiner Geltung im Widerspruch stehen, dass dieses Gesetz während eines grossen Teils der nachmosaischen Zeit jedenfalls nicht in voller Geltung gestanden ist. Soviel kann als sicher erwiesen angenommen werden. Es ist dies etwas anderes, als was W. behauptet, aber es ist immerhin auch so ein auffallender Thatbestand, welcher der Erklärung bedarf. Und ebenso bedarf der Erklärung die andere Thatsache, welche auch nicht zu leugnen ist, dass nämlich innerhalb des Pentateuchs selbst Abweichungen und Verschiedenheiten stattfinden zwischen der Gesetzgebung des Priestercodex einerseits und andrerseits teils den offenbar früher gegebenen Geboten, namentlich denen, welche das sogenannte Bundesbuch Exod. 20—24 enthält, teils wieder den Gesetzen des Deuteronomiums. Es fragt sich: ist die Erklärung W.'s hierüber insofern die

richtige, dass die Gesetzgebung des Priestercodex wenigstens der Hauptsache nach noch nicht vor dem Exil bestanden haben kann, sondern höchstens nur einzelne Ansätze zu derselben; ist diese Erklärung die allein mögliche oder überwiegend wahrscheinliche, oder ist auch eine andere Erklärung denkbar und berechtigt, welche eine Entstehung des Priestercodex in der mosaischen Zeit zulässt und wahrscheinlich macht?

Drittes Kapitel.

Erklärung der Differenzen

1. Der Abweichungen des Priestercodex von der übrigen Gesetzgebung des Pentateuchs: Bundesbuch. — Deuteronomium. — 2. Der Mängel an Durchführung des Kultusgesetzes in der späteren Geschichte.

Beginnen wir mit den Verschiedenheiten der Gesetzgebung innerhalb des Pentateuchs selbst, und zwar zuerst mit denjenigen, welche zwischen den offenbar früheren Geboten und dem Priestercodex stattfinden. Die Differenz besteht hier im allgemeinen darin, dass die früheren Gebote, soweit sie sich auf den Kultus beziehen, noch eine gewisse Weite und Unbestimmtheit haben, die Gesetzgebung des Priestercodex verschiedene genauere Bestimmungen dazu bringt. Es findet dies einmal statt hinsichtlich des Kultusortes. Wie hier die allgemeine Verordnung Exod. 20, 24. mit der nachherigen Fixierung des Kultusortes nicht im Widerspruch steht, wurde schon oben ausgeführt. Dann tritt noch besonders eine Differenz hervor in den Fest- und Sabbathgesetzen. Die drei Hauptfeste werden Exod. 23, 14—17. und bei der Wiederholung derselben Bestimmungen Exod. 34, 18. 22. 23. vorherrschend als Naturfeste oder genauer als Dankfeste für den göttlichen Segen an Feldfrüchten mit Zurücktreten der geschichtlichen Beziehungen und ohne genaue Angabe des Datums, der Dauer und des Ritus dargestellt, während dies alles in der Gesetzgebung von Levitikus und Numeri hinzukommt. Ebenso wird der Sabbath Exod. 23, 12. als Ruhetag

für Vieh und Hausgenossen bezeichnet, während im Levitikus die genauen und strengen Bestimmungen über die Enthaltung von jeglicher Arbeit, durch welche der Tag Gott geweiht werden soll, hinzukommen. Wesentlich und nicht wohl ausgleichbar wären diese Differenzen allerdings dann, wenn die geschichtliche Beziehung der drei Hauptfeste, oder genauer des Passah-Mazzoth- und des Laubhüttenfestes in den früheren Geboten ganz fehlen, in den späteren allein oder fast allein hervortreten würde. Und ebenso wenn der Sabbath in den früheren Geboten nur aus Zwecken der Humanität abgeleitet, dagegen erst in der späteren Gesetzgebung als gottgeweihter Tag dargestellt würde. Allein dies findet eben nicht statt. Bei demjenigen der drei Hauptfeste, bei welchem die spätere Gesetzgebung die geschichtliche Bedeutung am meisten hervorhebt, beim Mazzothfest und Passahfest, wird auf dieselbe auch in den angeführten Stellen des Exodus, wo es nur als Mazzothfest bezeichnet ist, im allgemeinen hingewiesen, wobei sich W. wieder mit der Annahme späterer Überarbeitnng hilft. Noch eingehender aber werden in der Erzählung Exod. 12. 13. die geschichtlichen Anlässe zur Entstehung des Passah- und Mazzothfestes, welches hier deutlich als zusammengehörig erscheint, dargelegt. Man kann zwar gegen diese Erzählung mit Grund geltend machen, wie dies auch von Delitzsch geschehen ist, dass die Berichte, auf welchen sie beruht, teilweise vorgreifend auch Solches enthalten, was nicht wohl für eine erstmalige Feier dieses Festes beim Auszug aus Ägypten, sondern nur für eine spätere Wiederholung dieser Feier, also wohl auch erst in etwas späterer Zeit, jedenfalls nicht vor der erstmaligen Feier festgestellt werden konnte. So vor allem das Essen der ungesäuerten Brote, das ja nach Kap. 12, 39. einen erst nachher eingetretenen geschichtlichen Anlass hatte, dann auch die genaueren Bestimmungen über Datum, Dauer, Ritus des Festes. Aber daraus folgt doch noch weit nicht, dass die ganze Erzählung von einem erstmaligen beim Auszug aus Ägypten von Gott angeordneten und wirklich gehaltenen Passamahl, verbunden mit dem Essen ungesäuerter Brote, als Ursprung des Passahfestes für ungeschichtlich zu halten sei; wir haben zu solcher Annahme keineswegs zureichen-

den Grund. Vielmehr hat dieser Ursprung des Festes alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Es weist auf denselben schon der Name פֶּסַח hin, für den gerade diese Erzählung die zutreffende Erklärung giebt, während auf andere Weise weder Name noch Ritus des Festes genügend zu erklären ist, auch nicht durch W.'s Hinweisung allein auf den Ersatz für die darzubringende Erstgeburt. Ebenso gilt es von dem Essen ungesäuerter Brote, dass für den Ursprung desselben der Exod. 12, 39. erzählte geschichtliche Anlass eine zutreffende Erklärung giebt, die durch keine andere ersetzt werden kann, auch nicht durch die W.'sche, dass man die Erstlingsbrote bei der anfänglichen Mazzothfeier überhaupt aus Eile, um sie Jehova möglichst bald darzubringen, ungesäuert gelassen habe. Wenn andrerseits auch Lev. 23. auf die Naturseite dieses Festes durch die Verordnung der gleichzeitigen Darbringung der Erstlingsgarbe hingewiesen wird, und ebenso Lev. 23. beim Laubhüttenfest beide Beziehungen, die Naturbeziehung und die geschichtliche, neben einander hingestellt werden, und wenn beim Pfingstfest vollends auch der Levitikus nur von der Naturbeziehung weiss, so will freilich W. gerade diejenigen Abschnitte von Lev. 23., wo diess hervorgehoben wird, noch aus einer früheren von der des Priestercodex verschiedenen Anschauung ableiten; wir glauben aber mit Unrecht. (Siehe hiezu unten über Lev. 17—26. im zweiten Teil.) Was aber den Sabbath betrifft, so enthält schon der Dekalog Exod. 20, 11. die Rückbeziehung auf das Ruhen Gottes nach dem Schöpfungswerk, und damit die Hindeutung darauf, dass dieser Tag ein gottgeweihter sein soll, ein Wort, das freilich um dieser Rückbeziehung willen, aber ebendarum mit Unrecht, kritisch beseitigt oder als späterer Zusatz betrachtet wird (auch von Dillmann). Diese Rückbeziehung spricht auch gegen W.'s Herleitung des Sabbaths vom Mondwechsel als eines Teils der Mondsperiode. Wir haben also, was den Sabbath und die drei Hauptfeste betrifft, nicht gefunden, dass die Gesetzgebung von Levitikus und Numeri Grundzüge, welche für die Anschauung dieser Feste wesentlich sind, nachgebracht und an die Stelle der in den früheren Verordnungen erscheinenden gesetzt hätte. Nur beim Laubhüttenfest ist die

geschichtliche Beziehung nachgebracht, aber die Naturbeziehung bleibt daneben bestehen. Im übrigen reduziert sich die Differenz darauf, dass in Levitikus und Numeri noch genauere Bestimmungen über Datum, Dauer, Art der Feier gegeben werden. Dies enthält aber keinen Widerspruch gegen die früheren Verordnungen, und wenn es auch darauf hinweist, dass diejenige Gesetzgebung, welche die genaueren Bestimmungen enthält, als die spätere anzusehen sein wird, so folgt doch keineswegs schon daraus, dass dieselbe um Jahrhunderte oder überhaupt um einen langen Zeitraum später sein muss. Vielmehr lässt es sich gar wohl denken, dass derselbe Gesetzgeber zuerst allgemeinere Grundzüge festgestellt, später genauere Bestimmungen beigefügt hat, und dass die spätere wie die frühere Gesetzgebung eine mosaische ist. Ebenso ist es kein Widerspruch gegen die frühere Gesetzgebung und kein Beweis für einen späten Ursprung des Priestercodex, wenn in diesem unter den Opfern die Brand-, Speis- und Dankopfer als die früher schon bestandenen, die Sühnopfer als die hinzugekommenen erscheinen, es lässt sich dies vielmehr auch so erklären, dass die ersteren schon vormosaisch, die letzteren erst durch Mose eingeführt sind.

Anders verhält es sich mit den Differenzen zwischen der Gesetzgebung von Levitikus und Numeri und der des Deuteronomium. Dieselben bestehen einmal darin, dass im Deuteronomium weit nicht alle Kultusgesetze von Levitikus und Numeri vorkommen, und diejenigen, welche vorkommen, öfter, wie z. B. Festgesetze und Sabbathgebot, etwas weiter und freier, ohne alle die genauen Bestimmungen des Priestercodex, mehr im Anschluss an die früheren Gebote des Exodus, gefasst sind. So wird dann auch der Unterschied zwischen Priestern und Leviten viel weniger hervorgehoben, sondern der gewöhnliche Ausdruck ist, wie W. erinnert: der Priester, der Levit. Ausserdem sind aber auch einige Bestimmungen des Deuteronomiums geradezn denen von Levitikus und Numeri widersprechend. Dies gilt vor allem von der Bestimmung über die Einheit des Kultusortes, wo das Deuteronomium nicht nur das Opfern an demselben erst von einer zukünftigen göttlichen Erwählung eines solchen Ortes nach der Einnahme Kanaans abhängig macht,

sondern auch das nichtgottesdienstliche Schlachten an jedem Orte erlaubt, beides abweichend von Lev. 17. So ist auch nur im Deuteronomium Kap. 16, 7. die Erlaubnis ausdrücklich gegeben, am Morgen nach dem Essen des Passahlammes an heiliger Stätte, nach Hause zu gehen, also die ungesäuerten Brote zu Hause zu geniessen. Bei den Verordnungen von Levitikus und Numeri scheint es eher im Sinne des Gesetzes zu liegen, dass alle sieben Tage am Orte des Heiligtums gefeiert werden, da der siebente Tag allgemeiner Versammlungstag ist, und tägliches Opfer verordnet wird, jedenfalls aber soll nach diesen der erste Tag nach dem Schlachten als solcher Versammlungstag noch am Orte des Heiligtums zugebracht werden. Dagegen wird Delitzsch darin Recht behalten, dass der Ausdruck „kochen“ Deut. 16, 7., wie auch sonst, nur als der weitere anzusehen ist, der auch das specielle: „braten“ in sich begreift, dass also hierin gegenüber den andern Verordnungen kein Widerspruch stattfindet. Auch wenn das Deuteronomium nur von einer siebentägigen Feier des Laubhüttenfestes redet, liegt hierin nicht notwendig ein Widerspruch gegen Levitikus und Numeri, denn Levitikus und Numeri selbst, obwohl sie den achten Tag noch dazu verordnen, gebrauchen doch denselben Ausdruck von nur siebentägiger Feier Lev. 23, 41. 42. Num. 29, 12., auf welche Zeit auch das Wohnen in Laubhütten beschränkt wird, sie rechnen also wahrscheinlich den achten Tag (für den auch nach Num. 29 ein ziemlich kleineres Opfer bestimmt ist) doch nicht im vollen Sinn zum Feste; demnach ist der Ausdruck des Deuteronomiums nur der unbestimmtere. Unleugbar ist aber der Widerspruch zwischen Levitikus und Numeri einerseits und Deuteronomium andrerseits hinsichtlich der Abgaben für Priester und Leviten. Zwar wenn vom gewöhnlichen Tieropfer (d. h. dem Dankopfer, da ja vom Brandopfer nichts gegessen werden soll) dem Priester an der einen Stelle ein anderes Stück als an der andern zugewiesen wird, so hat dies, ob nun die eine Bestimmung als Zusatz zu der andern, oder als Abänderung derselben gefasst wird, keine wesentliche Bedeutung, da beide Stücke sich in ihrem Wert nicht so sehr unterscheiden. Aber wenn Num. 18 den Priestern ausserdem nicht nur alle vegetabilischen Erstlings-

gaben, sondern auch alle Erstgeburten von Vieh (auch das Lösegeld für menschliche Erstgeburten und für Erstgeburten von nicht opferbaren Tieren), den Leviten alle vegetabilischen Zehnten, von denen sie dann wieder den Priestern den Zehnten geben sollen, zugewiesen werden, und dann nach Lev. 27 auch die Zehnten von opferbarem Vieh Gott geheiligt werden, also wohl auch den Priestern und Leviten (der Analogie nach wahrscheinlich den Leviten) gehören sollen, so weichen hievon die Bestimmungen des Deuteronomiums bedeutend ab. Nach Deut. 18 werden den Priestern neben ihrem Teil an den gewöhnlichen Opfern (Dankopfern) nur die Erstlinge von den Feldfrüchten und dazu noch von der Schafwolle zugeteilt, nach Kap. 14 aber sollen die vegetabilischen Zehnten und die Erstgeburten von opferbaren Tieren von den Besitzern selbst unter Teilnahme der Leviten an der heiligen Stätte (je im dritten Jahre aber zu Hause, und dann ganz besonders mit der Bestimmung für die Leviten, sowie für die Armen und Verlassenen überhaupt) verzehrt werden. Diese beiderseitigen Bestimmungen lassen sich nicht mit einander vereinigen. Zwar hat man (so auch noch Bredenkamp) angenommen, dass in beiderlei Stellen von zwei verschiedenen neben einander bestehenden Abgaben die Rede sei. Aber hinsichtlich der Erstgeburten ist dies der Natur der Sache nach unmöglich, und auch hinsichtlich der vegetabilischen Zehnten ist der Ausdruck des Deuteronomiums so allgemein und unbeschränkt (Deut. 14, 28. heisst es ausdrücklich: alle Zehnten) dass nicht wohl an einen zweiten Zehnten neben einem früheren ersten gedacht werden kann. Anders verhält es sich allerdings in Betreff des Lösegeldes für Erstgeburten, der Zehnten von opferbaren Tieren, sowie des Anteils der Priester an den Speisopfern und an den Sühnopfern, welches alles das Deuteronomium nur nicht erwähnt, wovon also nicht erwiesen ist, dass es das Deuteronomium den Priestern oder Leviten wirklich absprече. Aber bei den erstgenannten Bestimmungen findet ein wirklicher Widerspruch statt. Da nun überhaupt und so auch bei diesen entschieden von einander abweichenden Bestimmungen das Deuteronomium mehr Freiheit lässt, so macht W. aus diesen Differenzen den Schluss, dass die unbestimmtere, freiere Gesetz-

gebung des Deuteronomiums die frühere, die genauer bestimmende, die Freiheit mehr beschränkende des Priestercodex die spätere gewesen sein müsse. Nun aber lässt sich einmal insoweit, als es sich bloss um das Fehlen verschiedener Gesetzesbestimmungen des Priestercodex im Deuteronomium oder um unbestimmtere Fassung derselben handelt, geltend machen (wie dies auch von Delitzsch geschieht), dass das Deuteronomium Volksgesetz, nicht Priestergesetz sein will, oder dass es dem in dem Buche selbst angegebenen Zweck, das Gesetz vor dem Einzug in Kanaan für das damalige Geschlecht zu wiederholen, ganz entspricht, wenn nicht alles, sondern nur das für das ganze Volk Wichtigste, wenn deshalb vom Kultusgesetz nur die allgemeineren, wesentlichen Verordnungen, nicht die speciellen, in erster Linie für die Priester Bedeutung habenden Bestimmungen wiederholt wurden. Aus demselben Grunde lässt sich auch begreifen die im Deuteronomium gewöhnliche Nichtunterscheidung zwischen Priestern und Leviten, besonders in dem Ausdruck: der Priester, der Levit — durch welchen aber andrerseits die Abstammung der Priester vom Stamm Levi nur desto mehr betont wird. Übrigens ist doch zu bemerken, dass wenigstens Deut. 18, 6. 7. zwischen denjenigen Leviten, welche am Ort des Heiligtums vor Gott stehen und dienen, (dass alle Leviten auch opfern, ist nicht gesagt) und zwischen den übrigen ein Unterschied als bestehend vorausgesetzt wird, obwohl auch den letzteren, wenn sie zum Heiligtum kommen, das gleiche Recht zugesprochen wird. Riehm (Handwörterbuch a. a. O.) hebt mit Recht auch hervor, dass die Worte Deut. 18, 5. „er und seine Söhne" auf die besondere Berechtigung einzelner priesterlicher Geschlechter zu den gottesdienstlichen Funktionen hindeuten. In gleicher Weise ist wohl auch der Unterschied in der von Bredenkamp angezogenen Stelle Kap. 27, 12. 13. (wornach der Stamm Levi auf dem Berg Garizim stehen, dennoch aber Leviten auf dem Berg Ebal den Fluch aussprechen sollen) gedacht. Auch W. erkennt von seinem Standpunkt aus an, dass zwischen den Leviten in Jerusalem und denen im Lande zerstreuten unterschieden werde. Das Deuteronomium stimmt diesem nach wenigstens insoweit mit dem Priestercodex überein, dass es gleichfalls

zwischen einem engeren Kreis von κατ' ἐξοχὴν funktionierenden Kultuspersonen, und zwischen einem weiteren, die Bestimmung für den Kultus tragenden, bestehend aus den übrigen Gliedern des Stammes Levi, unterscheidet. Aber auch der Unterschied zwischen Priestern und Leviten selbst wird im Deuteronomium nicht völlig ignoriert, wenn auch die besondern Funktionen der ersteren als solche nicht hervorgehoben werden, denn eine geschichtliche Stelle des Deuteronomiums Kap. 10, 6. 9. bezeugt neben der Aussonderung des Stammes Levi auch die besondere Bestimmung von Aarons Geschlecht zum Priestertum. Es kann also nur gesagt werden, dass im Deuteronomium der Unterschied zwischen Priestern und Leviten zurückgestellt wird gegen den andern zwischen dienenden und nicht dienenden Leviten, und dies lässt sich daraus erklären, dass für die praktische Durchführung des Kultusgesetzes in Kanaan dieser letztere Unterschied als der wichtigere erschien. (Riehm [Handwörterbuch a. a. O.] macht mit Grund die allgemeine Bemerkung, dass die innerhalb einer geschlossenen Priesterschaft festgehaltenen Stufenunterschiede ausserhalb der priesterlichen Kreise immer leicht gegen den allgemeinen Unterschied zwischen Klerus und Laien zurückgestellt werden.) So kann also das Deuteronomium nach dieser Seite, sofern es teilweise eine unbestimmtere Fassung des Kultusgesetzes giebt und manche specielle Bestimmungen desselben nicht enthält, wohl auch als spätere Wiederholung dieses Gesetzes, statt als frühere einfachere Fassung desselben, angesehen werden.

Aber auch an den Stellen, wo offenbare Abweichungen des Deuteronomiums vom Priestercodex vorliegen, lässt sich noch eine andere Erklärung hiefür, als die W.'s, mit Grund aufstellen, nämlich diese: das Kultusgesetz von Levitikus und Numeri ist in der Wüste, also in einer Zeit und unter Verhältnissen gegeben, wo seine Vorschriften teilweise noch gar nicht, teilweise nur in anderer Art, als später im Lande Kanaan, durchgeführt werden konnten, deshalb werden hier in manchen Stücken die Grundsätze der Gesetzgebung mehr theoretisch und demzufolge in verallgemeinernder Strenge hingestellt; im Deuteronomium dagegen, welches auf das nahe bevorstehende Wohnen

im Lande Kanaan hinausblickt, wird die praktische Durchführbarkeit der Gesetze näher ins Auge gefasst, und deshalb wird hier manches modificiert und gemildert. Dies gilt vor allem in Bezug auf den Ort des Opferns, wie auch Delitzsch darauf hinweist. Das Gesetz Lev. 17 verbietet, von dem Zweck der Verhütung des Götzendienstes ausgehend, in strenger Allgemeinheit alles willkürliche, selbsterwählte Opfern und alles Schlachten an einem andern Orte, als dem Orte des von Gott bestimmten Heiligtums. In der Wüste war dies noch am ehesten durchführbar. Freilich ist es, wie Deut. 12, 8 zeigt, auch dort nicht auf die Dauer durchgeführt worden, wozu die später eingetretene Strafe des vierzigjährigen, zur Zerstreuung des Volkes nötigenden Wüstenaufenthalts mit beitrug; dass dann aber auch der Götzendienst, dem jenes Gebot vorbeugen wollte, wirklich eingetreten ist, geht aus Amos 5, 25. 26 hervor. Im Lande Kanaan nun war es nicht mehr durchführbar, auch das nichtgottesdienstliche Schlachten auf den Ort des Heiligtums zu beschränken, auch in Hinsicht auf das Opfern konnte, nachdem einmal die Abweichung vom Gesetz eingerissen war, eine feste, demselben wieder entsprechende Übung nicht wohl eher sich bilden, als bis die Kultusstätte fixiert war. Daher die mildernde Modifikation des Deuteronomiums in diesen beiden Rücksichten bei Wiedereinführung des Gebots. Ebenso verhält es sich auch unseres Erachtens mit den Abgaben zur Ausstattung der Priester und Leviten. Lev. 27 und Num. 18 wird in umfassender Allgemeinheit der Grundsatz aufgestellt, dass die Erstlinge der Früchte (Num. 15, 20 auch vom Teige, doch nicht nach W. bei jeder Säuerung, sondern, wie die Vergleichung mit den Erstlingen von der Tenne zeigt, nur einmal im Jahr) wie die Erstgeburten und das Lösegeld für die nicht geopferten Erstgeburten, ebenso die Zehnten von Früchten und Vieh Gott geheiligt und demzufolge den Priestern und Leviten gegeben werden sollen. Und während des Wüstenzuges war es um so nötiger, an dieser Allgemeinheit des Grundsatzes festzuhalten, als damals ein grosser Teil jener Abgaben, nämlich die vegetabilischen, nur einen ganz geringen Ertrag abwerfen konnten (die Priester erhielten damals vegetabilische Gaben nur durch ihren Anteil am Speis-

5*

opfer und an den Schaubroten, die übrigen Leviten gar keine), und also Priester und Leviten um so mehr auf den andern Teil angewiesen waren. Dies musste sich bei dem Wohnen im Lande Kanaan wesentlich ändern. Die Erstlinge der Feldfrüchte, welche auch im Deuteronomium nebst denen von der Schafschur ausdrücklich den Priestern zugeteilt werden (die Erstlinge vom Teige werden nicht genannt, können aber doch auch mit begriffen sein), gaben nun einen nicht unbedeutenden Ertrag, und was die Leviten betrifft, so sollten sie in Kanaan in die nach Num. 35 ihnen bestimmten Städte eingewiesen werden, wobei vorausgesetzt wird, dass sie sich indes in der Wüste (besonders durch den Viehzehnten) einen nicht unbedeutenden Viehbesitz erworben hatten, und ihnen demnach zugleich, wenn auch nicht Äcker, so doch Viehtriften, wie dies Lev. 25, 34 ausdrücklich ausspricht, zugeteilt werden sollten: die Ausführung erzählt Jos. 21. (Dass übrigens diese Städte alle den Leviten ganz zugeteilt wurden, ist nicht gesagt, vielmehr erhielten wenigstens, was Hebron betrifft, Kalebs Nachkommen die zum Stadtgebiet gehörigen Gehöfte, und in analoger Weise kann auch noch bei den andern Städten eine Teilung geschehen sein. Auch die quadratische Bemessung des Gebiets dieser Städte Num. 35 ist wohl als Durchschnittsbestimmung anzusehen, die nicht genau ausgeführt wurde.) Ausserdem erhielten auch nach dem Deuteronomium die Priester ihren regelmässigen Anteil an den Mahlopfern, und da in demselben von einer anderweitigen Verwendung des priesterlichen Anteils an Speisopfern und Sühnopfern, der Schaubrote, des Lösegeldes für nicht opferbare Erstgeburten, der Zehnten von opferbaren Tieren nichts gesagt ist, so lässt sich annehmen, dass auch nach dem Deuteronomium das Recht der Priester und Leviten auf diese Abgaben fortbestehen sollte, jedenfalls ist die Möglichkeit hievon nicht ausgeschlossen. Wenn man nun in Betracht zieht, dass durch diese Einkünfte alle zusammen eine ziemlich ausgiebige Versorgung der Priester und Leviten mit dem Wohnen in Kanaan gegeben war, so lässt es sich wohl erklären, dass im Deuteronomium für die Erstgeburten von opferbaren Tieren und für die vegetabilischen Zehnten eine andere Verwendung angeordnet wurde, bei welcher die Leviten nicht

das Ganze bekamen, sondern nur Anteil nehmen durften, weil eben im übrigen ihre Versorgung durch die obengenannten Einkünfte hinlänglich gesichert erschien. Ebenso lässt es sich begreifen, wenn für das Wohnen in Kanaan ausdrücklich freigestellt wurde, wie es früher noch nicht geschehen war, nicht die ganze Festzeit des Passah am Orte des Heiligtums zuzubringen, weil dies für die entfernter Wohnenden schwerer durchzuführen war. Hinsichtlich des Laubhüttenfestes giebt das Deuteronomium keine solche Erlaubnis, was sich wohl daraus erklärt, dass hier ein länger dauerndes Wohnen in Hütten durch die Bedeutung des Festes gefordert wurde; dass übrigens dieses Wohnen in Hütten in Wirklichkeit auch nicht immer durchgeführt worden ist, zeigt Neh. 8, 13. Auch die Sanktionierung der Leviratsehe Deut. 25, 5 ff. als Ausnahme von dem Gebot Lev. 18, 16. 20, 21 ist aus solchen praktischen beim Eintritt nach Kanaan mehr sich in den Vordergrund stellenden Rücksichten zu verstehen. So wohl auch kleinere Modifikationen wie Deut. 14, 21 vgl. Lev. 17, 15 f. Wenn dagegen das Deuteronomium Kap. 15, 17 hinsichtlich des Freiwerdens der Knechte sich einfach an den Ausdruck der früheren Verordnung Exod. 21, 6 anschliesst, und die Lev. 25 gegebene Modifikation jener früheren Verordnung, den weiteren im Levitikus angeführten Fall einer Befreiung der Knechte durch das Jobeljahr, nicht berücksichtigt, so ist hieraus nicht zu schliessen, dass das Deuteronomium diese letztere Bestimmung aufheben wolle, was doch in anderer deutlicherer Form hätte geschehen müssen. Aber es ist dadurch auch noch nicht ein Nichtvorhandensein jener Bestimmung des Levitikus zur Zeit der Entstehung des Deuteronomiums bewiesen, sondern es lässt sich ebensowohl eine nur ungenaue, durch die seltene Wiederkehr des Jobeljahrs veranlasste Redeweise im Deuteronomium annehmen. Dagegen fügt das Deuteronomium die neue Bestimmung vom Schuldenerlass im Sabbathjahr hinzu. Durch alle solche nachträgliche Modifikationen des Gesetzes wird — hierin stimmen wir überein mit dem, was Delitzsch bei einer andern Gelegenheit, nämlich bei der nachträglich eingefügten Verordnung über Herstellung eines Räuchaltars Exod. 32 geltend macht — der göttliche Offenbarungs-

charakter des Gesetzes nicht aufgehoben. Wir halten daran fest: das Gesetz ist göttliche Offenbarung, aber die Mitteilung derselben war vermittelt durch Mose als menschliches Organ, durch seine menschliche Thätigkeit musste die Darstellung der durch göttliche Offenbarung ihm mitgeteilten Ideen geschehen. Darum war auch diese Darstellung insofern den Gesetzen menschlicher Entwicklung unterworfen, dass in derselben dies oder jenes anfänglich noch nicht ganz vollständig und vollkommen ausgedrückt war, daher nachträglich noch ergänzt oder modifiziert werden musste, wobei übrigens schon der erste Ausdruck, wie die in Rede stehenden Beispiele zeigen, eine berechtigte Bedeutung hatte. Können nun die Abweichungen des Deuteronomiums von der Kultusgesetzgebung in Levitikus und Numeri teils als unbestimmtere allgemeinere Fassung, bedingt durch den Zweck des Deuteronomiums als Volksgesetzes, teils als Modifikationen derselben aus praktischen Gründen erklärt werden, so ist dadurch nicht ein Vorhandensein des Deuteronomium vor dem Priestercodex erwiesen, vielmehr ist man dann zu der Annahme zum wenigsten ebensosehr berechtigt, dass die Abweichungen des Deuteronomium das frühere Vorhandensein der Kultusgesetze von Levitikus und Numeri voraussetzen und auf dieselben zurückweisen.

Aber noch wichtiger ist die andere Frage: giebt es für den von W. nachgewiesenen Thatbestand, dass das Kultusgesetz von Exod. 25—30. 35 ff., Levitikus und Numeri in der späteren Geschichte bis zum Exil jedenfalls weit nicht diejenige Durchführung gefunden hat, die man hätte erwarten können, noch eine andere befriedigende Erklärung, als die W.'sche? Hier tritt es nun deutlich hervor, von welchem Einfluss bei der biblischen Kritik dogmatische Voraussetzungen oder principielle religiöse Grundanschauungen sind. W. geht von der Anschauung aus, dass die israelitische Religion, wie jede andere, nur auf natürlichem Wege entstanden sei und sich entwickelt habe, dass sie aus dem israelitischen Volksgeist erwachsen sei. Er geht zwar nicht so weit, zu behaupten, dass dieselbe aus dem reinen Heidentum, etwa aus dem Molochsdienst, entstanden sei, aber doch nimmt er an, dass ihre ursprüngliche Gestalt

ein heidnische Elemente in sich enthaltender, nicht bildloser, mit der Verehrung von Naturgöttern Hand in Hand gehender Jehovadienst gewesen sei. Demgemäss ist ihm in der Geschichte des Kultus das Freie, Unbestimmte, Naturwüchsige überall das Erste, die genaue gesetzliche Fixierung und Ordnung das Spätere. Wo er in der Geschichte des Kultus eine freie, unbestimmte, vom Gesetz abweichende Gestalt desselben, oder einen Anschluss des Gottesdienstes an den Gang der Natur oder an besondere örtliche Traditionen, einen vorherrschenden Einfluss des natürlichen Volkslebens oder der politischen Macht auf den Gottesdienst findet, da ist ihm dies ein Kennzeichen, dass hier wirkliche Geschichte sei, und so findet er in der Thatsache, dass oft in der nachmosaischen Zeit das Kultusgesetz des Pentateuchs, besonders von Levitikus und Numeri, nach manchen Seiten nicht durchgeführt erscheint, einen Beweis dafür, dass dasselbe nicht zur ursprünglichen Gestalt der israelitischen Religion gehört habe. Zeigen sich aber in der nachmosaischen Zeit Spuren von Geltung jenes Kultusgesetzes, von genauerer gesetzlicher Fixierung der Kultusstätte, der Opferhandlungen, der Festzeiten, von selbständiger Bedeutung, Rechten, Einfluss und Thätigkeit der Priesterschaft, überhaupt von Geltendmachung des religiösen Moments für sich und im Gegensatz gegen das natürliche Volksleben, so sucht W. dieselben, soweit sie in der vorexilischen Zeit vorkommen, oder wenigstens bis nahe an das Exil hin, als ungeschichtlich zu beseitigen, indem er sie als spätere Einträge erklärt. Müssten solche Spuren wirklich als geschichtlich anerkannt werden, so würde man auf diesem Standpunkt dieselben so zu begreifen suchen, dass sie etwa als einzelne Versuche und Ansätze zu gesetzlicher Fixierung des Kultus betrachtet würden, dabei aber doch die freie vom Gesetz abweichende Gestalt desselben als das ursprünglich Herrschende, und die ausgeführte Form des Kultusgesetzes, wie sie im sogenannten Priestercodex vorliegt, als die späteste angesehen wurde. Dann würde sich diese Anschauung mehr derjenigen Dillmanns nähern, welcher als ursprünglich einen Kultus in etwas einfacherer Gestalt, nur die allgemeineren Grundzüge des vom Priestercodex dargestellten enthaltend: Centralheiligtum,

aber nicht als ausschliessliches, mehr Freiheit in Festen und Opferhandlungen, noch nicht ausschliessliches Priestertum der Leviten, noch weniger der Aaroniden, aber doch die Grundlagen von alle dem in die mosaische Zeit zurückreichend (die elohistische Schrift doch die relativ älteste und zum Teil auf sehr alten Quellen beruhende) annimmt.

Halten wir dagegen den Glauben an eine specielle an Israel ergangene göttliche Offenbarung fest, und nehmen wir dabei in Rechnung, dass diese Offenbarung vom Volke erst aufgenommen und angeeignet werden musste, so kommen wir zu einer andern Erklärung. Wir haben dann nicht nur einen Hauptfaktor, der in der israelitischen Geschichte wirksam ist, nämlich den natürlichen Volksgeist Israels, sondern wir haben zwei solche Hauptfaktoren, welche miteinander, ineinander und mannigfach auch gegeneinander wirken, nämlich einerseits die göttliche Offenbarung mit ihren Organen und andrerseits eben jenen natürlichen Volksgeist als einen der Offenbarung vielfach widerstrebenden, so dass naturgemäss die Aufnahme und Aneignung der göttlichen Offenbarung in Israel durch viele Hemmungen und Widerstände hindurchgehen musste. Unter diesen Gesichtspunkten muss für uns ein solcher Gang der israelitischen Geschichte als sehr wohl denkbar erscheinen, dass Gott schon im Anfang derselben die Gesetzgebung über den Kultus in ausgebildeter Gestalt, als symbolische Darstellung davon, wie Israel als Gottesvolk seinem Gott dienen soll, als ein zu verwirklichendes Ideal, hingestellt hat, dass aber die Verwirklichung dieses Ideals nur sehr allmählich und unvollkommen, durch viele Hemmungen und Rückschritte aufgehalten, geschehen ist, und dass deshalb dieselbe gerade in ihren Äusserlichkeiten erst vollends in den letzten Zeiten vor und nach dem Exil, nach den gemachten Erfahrungen von Gottes Gerichtsernst, vollends zu stande gekommen ist. Von dieser Grundanschauung aus können wir es vor allem begreifen, dass, auch das ausgebildete Kultusgesetz als ein vorhandenes vorausgesetzt, dasselbe doch vielfach übertreten wurde, dass diese Übertretungen trotz der Gegenwirkungen zeitweise allgemein sich verbreiteten und hartnäckig fortgesetzt wurden. Aber wir können es von hier aus

auch verstehen, dass, wenn einmal verschiedene Gesetzesbestimmungen ausser Übung gekommen waren, und dann noch unter dem weiteren Einfluss besonderer geschichtlicher Ereignisse und Zustände, wie der Ungebundenheit des ganzen israelitischen Volkslebens in der Richterzeit, der länger andauernden Trennung zwischen Stiftshütte und Bundeslade von dem Tode Eli's an, der Teilung Israels in zwei Reiche nach Salomo noch Weiteres geschehen ist. Nämlich dass dann selbst Organe der göttlichen Offenbarung (wie Samuel, David, Elia und Elisa) und andere gottesfürchtige Israeliten, nicht im Gegensatz gegen Gottes Willen, sondern mit göttlicher Anweisung oder doch Zulassung, eben indem sie den wahren Gottesdienst für sich selbst üben oder im Volk herstellen wollten, sich dabei doch an manche in ihrer Zeit abgekommene, teilweise auch damals schwer wiederherzustellende Bestimmungen des Kultusgesetzes nicht gebunden haben. Es lässt sich von dieser Grundanschauung aus der Gang der alttestamentlichen Kultusgeschichte gar wohl in folgender Weise begreifen. Das ausgebildete Kultusgesetz, wie es in den mittleren Büchern des Pentateuchs vorliegt, ist wirklich seinem Inhalt nach mosaisch. Dennoch rissen schon während des Wüstenzuges Übertretungen dieses Gesetzes namentlich in Hinsicht auf Bildlosigkeit des Gottesdienstes und auf die Kultusstätte, und teilweise auch wirklicher Götzendienst, ein. Deshalb wird dasselbe in seinen Hauptbestimmungen mit einigen auf die praktische Durchführbarkeit in Kanâan berechneten Modifikationen von Mose im Deuteronomium neu eingeschärft. In dieser modificierten Gestalt (d. h. nicht mit Weglassung der im Deuteronomium nicht ausdrücklich wiederholten Bestimmungen, sondern nur mit den dort gegebenen Abänderungen), wird es dann auch von Josua und Eleasar in Kanaan eingeführt, die Stiftshütte wird in Silo aufgerichtet und die Priester (auch die Leviten, so weit man ihrer bedurfte) treten in Funktion. Stiftshütte in Silo und Funktion aaronitischer Priestergeschlechter erhalten sich dann auch durch die Richterzeit hindurch bis auf Eli, obwohl in der Zerfahrenheit jener Zeit mehrfach auch illegitimer Kultus (der Levit Jonathan, Gideon) vorkommt, und namentlich von den zerstreuten Leviten manche auf Abwege geraten.

Aber auch in der Familie Eli's reissen Missbräuche ein, welche derselben ein göttliches Strafgericht zuziehen. Stiftshütte in Gilgal, Nob, Gibeon und priesterliche Funktion aaronitischer Geschlechter, neben welcher auch Spuren des niederen Levitendienstes sich zeigen, gehen fort bis zum Tempelbau. Aber zuerst in Folge der von Eli's Tode an fortgehenden Trennung von Stiftshütte und Bundeslade, dann in Folge von Sauls Priestermord, nach welchem der einzige überlebende Vertreter des bis dahin herrschenden Priestergeschlechts zu David flieht, und, wie man voraussetzen muss, ein anderes, aaronitisches, aber bis dahin weniger angesehenes Priestergeschlecht, wahrscheinlich dasjenige, aus welchem Zadok hervorgegangen ist, den Dienst an der Stiftshütte übernimmt, verliert die letztere viel von ihrem Ansehen. Daher nimmt nicht nur Saul, sondern auch Samuel, der überhaupt als ausserordentlich berufenes und begabtes (doch immerhin dem Stamm Levi angehöriges und von Eli herangebildetes) Organ der göttlichen Offenbarung gegenüber dem ordentlichen Priestertum in den Vordergrund tritt, und nimmt besonders David auf die Stiftshütte wenig oder keine Rücksicht. Dieselben opfern öfter auch an andern Orten (nur Samuels und Sauls Opfer in Gilgal scheinen am Ort der Stiftshütte geschehen zu sein), und David bringt bei Einholung der Bundeslade diese mit der Stiftshütte nicht wieder zusammen. Auch bildet sich in dieser Zeit, oder, wenn etwa schon in der Richterzeit entstanden, befestigt sich nunmehr und dehnt sich aus die Sitte, überhaupt Opfer aus speciellen Anlässen, besonders Familienopfer, an andern Orten als der Stätte des Heiligtums darzubringen. Davids Handlungsweise übrigens ist noch besonders durch den Vorsatz des Tempelbaues bestimmt. Nachdem Salomo diesen ausgeführt, gilt der Tempel in Jerusalem als das eine von Gott erwählte, legitime Heiligtum, und Priester und Leviten üben auch in demselben die gottesdienstliche, meist dem Gesetz entsprechende Thätigkeit. Aber der Höhendienst ist nach der Geschichte so sehr herrschende Praxis geworden, dass es nicht zu verwundern ist, wenn derselbe im Reiche Juda, trotz wiederholter, und in späterer Zeit immer entschiedenerer Versuche zu seiner Abschaffung, doch niemals

vor dem Exil auf die Dauer auszurotten ist, ebenso wenn die im Lande zerstreuten Leviten, obwohl von gottesfürchtigen Königen mehrfach zu dienender Beteiligung am legitimen Kultus herbeigezogen, doch in andern Zeiten mehr und mehr, und zuletzt allgemein, mit Einschluss eines Teils der Priester, als Höhenpriester eine angesehenere und einträglichere Stellung suchen, und wenn endlich durch den illegitimen Höhendienst immer mehr — unter Begünstigung einzelner Könige — auch dem eigentlichen Götzendienst der Weg gebahnt wird. Noch leichter ist es zu begreifen, dass im Reiche Israel, wo es politische Maxime der Könige von dem ersten derselben an war, ihr Volk von der Anbetung im jerusalemischen Tempel abzuziehen, und deshalb andere Stätten und eine andere Weise des Jehovadienstes zur Geltung zu bringen, dieser illegitime Gottesdienst, teils für sich allein, teils verbunden mit heidnischem Götzendienst, immer herrschend blieb. Aber auch dass die reformatorischen Propheten Elia und Elisa in einer Zeit herrschenden Baalsdienstes es zunächst nur zur Aufgabe hatten, einen Jehovadienst wieder auszuüben und in Gang zu bringen, nicht aber zu einem, immerhin mit Schwierigkeiten verbundenen, Anschluss an den völlig legitimen Kultus in Jerusalem ihr Volk zu treiben; während dagegen spätere Propheten in diesem Reiche (Amos und Hosea) in einer Zeit wo der Kälberdienst allein bestand, oder dieser und der Götzendienst mehr in gleicher Geltung neben einander hergingen, offen auch den Bilderdienst für Jehova verurteilen. Andrerseits ist es aber auch naturgemäss, dass die gottesfürchtigen Könige Juda's in der späteren Zeit unter dem Eindruck des überhandnehmenden Verderbens noch entschiedener als die früheren auf Herstellung oder Wiederherstellung des Gottesdienstes nach den Vorschriften des Kultusgesetzes dringen. Und ebenso, dass vollends nach dem Exil, nach der einschneidenden Erfahrung des göttlichen Strafgerichts und unter der auch nachher noch fortdauernden grossen Hemmung und Beschränkung des politischen Lebens von Israel der Eifer der frommen Israeliten, wie er besonders in einem Esra und Nehemia und den nachexilischen Propheten, namentlich Maleachi, zum Ausdruck kommt, sich stärker und aus-

schliesslicher als je zuvor auf eine den Bestimmungen des Kultusgesetzes genau entsprechende Herstellung des Gottesdienstes gerichtet hat. Ein solcher Gang der Geschichte ist vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens aus zum wenigsten ebenso denkbar, als der von W. angenommene von seiner Grundanschauung aus. Aber wenn wir den Glauben an die göttliche Offenbarung im Alten Testament konsequent festhalten, so kommt für uns noch ein weiterer Grund hinzu, der uns bestimmt, den Inhalt des Pentateuchs, auch des sogenannten Priestercodex, wenn auch nicht die ganze jetzige Gestalt der Darstellung dieses Inhalts, auf Mose zurückzuführen. Wir können mit dem ganzen Charakter dieser Schriften die Annahme einer Unterschiebung derselben in später Zeit nicht vereinigen. Es kommt uns aus demselben ein solcher Wahrheitsernst, ein solcher Eifer gegen das Unheilige und Unreine, ein solcher Sinn des Gehorsams gegen Gottes Willen und Weisung entgegen, noch mehr es spricht uns für dieselben so entschieden das testimonium spiritus sancti, wir erkennen so sehr in dem Inhalt derselben die Wirkung und Bezeugung des heiligen Geistes; und andrerseits gilt überhaupt vom ganzen Pentateuch, auch vom Priestercodex, was Delitzsch mit Recht zunächst bezüglich des Deuteronomium sagt, dass eine Unterschiebung desselben als mosaisch um die Zeit des Exils respektive nach dem Exil ein so starker durch eigensüchtige Motive hervorgerufener Betrug wäre, dass wir beides, einen solchen Charakter der Schriften und einen solchen Betrug von Seiten der Verfasser, nicht zusammenzudenken vermögen. Wir können also jedenfalls einen solchen Betrug ohne zwingende historische Gründe, wie sie nach dem Bisherigen keineswegs vorhanden sind, nicht annehmen. Bleibt es ja doch auch für W. selbst auf seinem Standpunkt eine nicht so leicht zu lösende Aufgabe, die zwei Fragen zu beantworten, wie in der exilischen und nachexilischen Zeit, die eine wenig produktive war, die Priesterschaft Israels die geistige Kraft gehabt haben soll, ein solches jedenfalls symbolisch tief bedeutsames Kultusgesetz zu ersinnen, und wie sie bei dem entschieden konservativen Charakter jener Zeit den Mut gehabt haben soll, eine solche kühne Fiktion aufzustellen und durchzuführen. Denn

was er zur Beantwortung dieser Fragen beibringt, dass sich die im Priestercodex fixierten Gebräuche allmählich gebildet haben, und dass nach Zerstörung des Alten jene Fiktion leichter geworden sei, reicht nicht aus, um ein solches in die Luft gestelltes Gebäude, wie es nach seiner Hypothese der Priestercodex sein müsste, zu tragen.

Wir dürfen also als Resultat unserer bisherigen Untersuchungen feststellen: wir sind durch W.'s historische Gründe nicht genötigt, seine Darstellung der Geschichte des israelitischen Kultus und seine Hypothese vom nachexilischen Ursprung des Priestercodex anzunehmen, beides hat vielmehr seine Hauptstütze in der principiellen Anschauung W.'s vom Ursprung und Wesen der alttestamentlichen Religion. Von unserer Grundanschauung aus, dass diese Religion auf specieller göttlicher Offenbarung beruhe, ist es dagegen nicht nur möglich, diese Geschichte auf andere Weise zu begreifen, sondern wir haben auch berechtigte positive Gründe, die uns einen andern Gang der Geschichte wahrscheinlich machen.

Wir haben nun aber zum zweiten Teil unserer Untersuchung überzugehen, und die W.'schen Ausführungen über die Geschichte der Tradition oder die litterarische Kritik, die er an den geschichtlichen Schriften des Alten Testaments bis zur Chronik übt, und die seinen bisherigen Resultaten zu weiterer Bestätigung dienen soll, nebst seinen zusammenfassenden Schlussabschnitten zu prüfen.

Zweiter Hauptteil.

Litterarische Kritik.

Viertes Kapitel.

Wellhausens Darstellung.

Gang derselben. — Die Chronik. — Richter, Samuel und Könige. — Pentateuch und Josua. — Abschluss der Kritik des Gesetzes. — Zusammenfassende Schlussabschnitte.

Die litterarische Kritik der Geschichtsbücher führt W. in vier Abschnitten durch, deren erster die Chronik, der zweite die Bücher der Richter, Samuels und der Könige bespricht, der dritte, dem sich ein vierter mit der Überschrift: Abschluss der Kritik des Gesetzes anreihen lässt, den Pentateuch und das Buch Josua behandelt. Dann folgen noch die zwei zusammenfassenden Schlussabschnitte über mündliche und schriftliche Thorah, und über Idee und Anstalt der Theokratie.

Gegen die Chronik wendet sich W. zuerst und in einem besondern Abschnitt — mit gutem Grund, weil gerade diese Schrift seiner Anschauung diametral entgegensteht. Er sucht nun nicht nur mannigfache einzelne Widersprüche zwischen dieser Schrift und den parallelen Geschichtsbüchern, den Büchern Samuels und der Könige, aufzuzeigen, sondern auch nachzuweisen, dass die Chronik ein wesentlich anderes, gegenüber von jenen Schriften widersprechendes, Gesammtbild der Geschichte gebe. So werde David in der Chronik auf einmal König über ganz Israel, während er in den Büchern Samuels allmählich zur Königswürde emporsteige, dann aber besonders werde derselbe aus einem Kriegshelden in einen Organisator der Leviten und Veranstalter des Tempelbaues verwandelt, so dass er eigentlich das Verdienst dieses Baues dem Salomo vorwegnehmen würde; auch werde

das Nachteilige aus seinem Leben verschwiegen. Letzteres ebenso bei Salomo, ausser einzelnen Widersprüchen besonders bei Erzählung der Tempelweihe, z. B. den acht Tagen des an dieselbe angeschlossenen Laubhüttenfestes statt der sieben in den Büchern der Könige. Nach der Trennung der Reiche werde Juda als das Hauptreich betrachtet, während in Wahrheit das Zehnstämmereich, welches die Chronik als eigentlich gar nicht zum Gottesvolk gehörig ansehe, das bedeutendere gewesen sei, und werden im Widerspruch mit der Geschichte das Herrschen des legitimen Kultus in Juda als Regel hingestellt. Bei den besseren Königen dieses Reiches erscheine öfter umfassende Kultusthätigkeit mit Hilfe der Priester und Leviten (so bei Hiskia und Josia.) Besonders treten öfter feiernde und musicierende Priester und Leviten auf; solche wirken auch bei Kriegen wesentlich mit (so unter Abia und Josaphat). Unter Josaphat werden sie mit andern Notabeln auch zu Richtern bestellt — gegen die Geschichte, da bei Jesaja die Machthaber auch das Gericht üben. Bei der Einsetzung des Königs Joas werde im Widerspruch mit den Büchern der Könige den von Jojada geleiteten Leviten die ganze Thätigkeit zugeschrieben. Auch von der Geldverwendung bei der Tempelrestauration unter Joas gebe die Chronik, um die Verfehlung der Priester zu beseitigen, eine andere Darstellung als die Bücher der Könige, welche dann auch wieder Einfluss habe auf die Darstellung der Geschichte Josia's. Schon die ersten Könige Juda's, namentlich Abia, erscheinen durch die Chronik in einem andern und bessern Lichte, als durch die Bücher der Könige. Auch die Familiengeschichte Abia's in der Chronik sei unglaublich, ebenso widersprechen sich die verschiedenen Nachrichten von der Ermordung der Familie des judäischen Königs Joram. Schon Assa und Josaphat sollen nach der Chronik die Höhen abgethan haben, und doch sollen dieselben dann wieder nach ihrer eigenen Angabe unter diesen Königen nicht abgethan worden sein. Die besseren Könige werden öfter durch Siege über erdichtete Feinde verherrlicht, während z. B. die Erzählung von Assa's Sieg über den apokryphen Serah durch den Einfall Baesas widerlegt werde und überhaupt diese Siege keine weitere Wirkung haben. Ferner werde

Glück und Macht solcher Könige regelmässig durch Festungsbauten dargestellt, deren Erdichtung nicht überall nachzuweisen möglich, aber auch nicht nötig sei; jede bedeutende Stadt scheine nach II, 19, 5. als Festung angesehen zu werden, II, 11, 5 ff. erscheinen unter diesen Festungen auch nachexilische Namen. Das Unglück besserer Könige werde manchmal durch erdichtete Fehltritte derselben erklärt (so bei Assa, Josaphat, Joas, Amazia, Usia. — Amazia soll in Folge einer Verschwörung, nach welcher er noch über 15 Jahre lebte, getödtet worden sein). Die Reformationsthätigkeit solcher Könige aber werde durch die Erdichtung vorher eingerissenen Heidentums motiviert. So werde namentlich das Bild das Ahas entstellt, der nach der Chronik den Tempel geschlossen haben solle, während er nach den Büchern der Könige nur einen andern Altar machen liess, wobei ihm der Priester Uria dienstwillig war; letzteres werde von der Chronik weggelassen, weil es ihr nicht passe. Überhaupt stellt die Chronik nach W. die Herstellung des Kultus durch jene Könige immer nur als Wiederherstellung statt wie die Bücher der Könige als Fortbildung desselben dar, weil eben nach ihr der rechte Gottesdienst in der Regel immer bestanden haben soll. Bei den tadelnswerten Königen werde eine Verurteilung derselben durch die Stimme des Volkes vermittelst Verweigeruug des königlichen Begräbnisses fingiert, während die Bücher der Könige das Gegenteil sagen, die Volksstimme werde auch häufig als eine den bessern Königen zustimmende dargestellt, sogar aus dem Nordreich sollen sie solche Zustimmung bekommen haben. Insbesondere werden auch planmässig immer wieder anonyme oder wenigstens sonst unbekannte Propheten eingeschoben, die den Standpunkt des Verfassers vertreten. Die Genealogien der Chronik sind nach W. für uns undurchsichtig, entziehen sich unserer Kritik, aber sind sie deshalb historisch? Am meisten historisch ist die Genealogie des Stammes Juda, doch treten auch hier spätere Zusätze deutlich hervor, die Genealogie der Leviten ist offenbar komponiert. Die Volkshäupter 1 Chron. 9 sind offenbar identisch mit den Neh. 3 genannten, also nachexilisch; überhaupt treten in diesen Genealogien viele das Kennzeichen der nachexilischen Zeit

tragende Namen hervor. Was in Verbindung mit den Genealogieen von den Kämpfen und Siegen der Rubeniten und Simeoniten erzählt wird, soll ungeschichtlich sein, weil diese Stämme der Geschichte zufolge frühe ihre Bedeutung verloren haben. Die Chronik hat nach W. offenbar die Tendenz, den Priestercodex als schon unter David und Salomo und dann wieder unter den Königen des Reiches Juda gegen die geschichtliche Wirklichkeit als in Geltung befindlich darzustellen, und dichtet in diesem Sinne die Geschichte um. Sie ist nach ihm um so weniger glaubwürdig, als sie erst nach dem Untergang des persischen Reiches geschrieben ist. Beweis dafür besonders Neh. 12, 22: Darius Codomannus und Jaddua, der Zeitgenosse Alexanders des Grossen — da die Chronik nicht vor den Büchern Esra und Nehemia abgefasst ist. Als ihre Quellen giebt die Chronik selbst an einmal ein Buch der Könige von Juda und Israel, sodann verschiedene Aufzeichnungen von Propheten. Aber das erstere, das aus den in den kanonischen Büchern der Könige citierten zwei Schriften: Geschichte der Könige Judas und Geschichte der Könige Israels zusammengearbeitet worden sein muss, ist nach W. nicht identisch mit den kanonischen Büchern der Könige, da es manche Bestandteile hat, welche in diesen nicht enthalten sind, ist vielmehr späteren Ursprungs, und hat jedenfalls das, was es den kanonischen Büchern der Könige entnimmt, mit vielen Zusätzen vermehrt; die richtige Bezeichnung für dasselbe findet sich 2 Chron. 24, 27. 13, 22. in dem Namen Midrasch = Auslegung, erweiternde Erklärung. Jene prophetischen Aufzeichnungen aber werden 2 Chron. 20, 34. 32, 32. und ganz allgemein Kap. 33, 18. als eingetragen eben in jene erstere Schrift, in das Buch der Könige, genannt, sind also nicht von derselben verschieden, sondern Bestandteile derselben, die nicht auf besondere Quellen zurückweisen, sondern nur deshalb nach den Propheten benannt sind, weil die Meinung herrschte, dass jede Zeit ihren leitenden Propheten gehabt habe, wohl auch, dass jeder dieser Propheten die Geschichte seiner Zeit beschrieben habe. So sind die Quellen der Chronik ebenso wie die Chronik selbst aus dem Geiste des späteren Judentums hervorgegangen und darum unglaubwürdig; es ist ja möglich, dass

sich irgend ein gutes Korn unter der Spreu befände, aber man muss von dieser Möglichkeit abstrahieren, und der Wahrscheinlichkeit der Regel die Ehre geben.

Die im nächsten Abschnitt besprochenen Bücher der Richter, Samuels, der Könige werden nun von W. etwas anders beurteilt. Hier ist nach seiner Darstellung ein grosser und wesentlicher Teil geschichtlich, d. h. freilich darum nicht durchweg historisch zuverlässig, sondern zum Teil sagenhaft, auch aus verschiedenen Schichten bestehend, doch immerhin meist älteren Ursprungs: diese Geschichte ist dann aber vom Standpunkt einer späteren Zeit, d. h. im Geiste des Deuteronomiums überarbeitet. Die Überarbeitung zeigt sich vor allem in der gemachten, von der Zahl 40 und ihren Teilzahlen oder Vervielfältigungen beherrschten Chronologie, dann in der religiösen eben den Standpunkt des Deuteronomiums kundgebenden Beurteilung der Personen und Zustände, welche teils gelegentlich mit einfliesst, teils auch besonders für sich in Reflexionen und Predigten, die teilweise auch geschichtlichen Personen, namentlich hie und da anonymen oder doch sonst unbekannten Propheten in den Mund gelegt werden, ausgesprochen wird. Zu den späteren Bestandteilen aber, wenn auch nicht gerade zur letzten Überarbeitung, gehören wie gesagt auch Teile der Geschichtserzählung selbst. Die wirkliche Entwicklung der Geschichte ist eine teilweise andere, aus dem natürlichen Volksleben hervorgehende, in welcher in erster Linie Kriegshelden und Könige bestimmend sind. Im Buch der Richter tritt die Überarbeitung vor allem neben der Chronologie in der Übersicht Kap. 2 hervor (während Kap. 1 geschichtlich ist). Hier ist eine Beurteilung der Geschichte gegeben, welche ganz vom Standpunkt des Deuteronomiums ausgeht, denn gerade in diesem wird auf die Anbetung des Einen Gottes gedrungen, während der Priestercodex dieselbe als bestehend voraussetzt. Demgemäss ist dann auch der Gang der Geschichte selbst dargestellt. Es soll sich fortwährend wiederholen die Reihenfolge: Abfall, Drangsal, Bekehrung, Ruhe, der Verlauf der Geschichte soll überhaupt eine fortschreitende, freilich in gleichförmiger Wiederholung fortschreitende, und das ganze Volk betreffende Entwick-

lung gewesen sein, während es doch nach W. in Wirklichkeit gleichzeitige Kämpfe einzelner Stämme und Stammeshelden waren, nicht ein Wechsel zwischen Drangsal und Ruhe, sondern fortwährende Unruhe bald da bald dort. Der Abfall, durch welchen die Drangsale motiviert werden, ist oft ein künstlich gemachter. Ferner wird die Entwicklung als eine abwärts gehende dargestellt, während sie doch im ganzen aufwärts ging, dem Königtum zu. Insbesondere ist auch die Erzählung Kap. 19—21 ein späterer ganz dem Standpunkt der Überarbeitung angehöriger Zusatz (doch ist es noch der deuteronomische Standpunkt, nicht der des Priestercodex, weil die Stiftshütte fehlt). Die Geschichte ist innerlich unwahrscheinlich, denn es erscheint hier das ganze Volk als Einheit, als Gemeinde vom Geiste des Gesetzes erfüllt, im völligen Gegensatz zu der übrigen Geschichte dieser Zeit, namentlich zu der offenbar alten Erzählung Kap. 17. 18., in welcher die völlig freie Natürlichkeit sich kundgiebt. Insbesondere ist noch die Erwähnung des Pinehas Kap. 20, 28. interpoliert. Sodann zeigen sich auch in denjenigen Teilen, die nicht zur letzten Überarbeitung gehören, verschiedene Schichten der Überlieferung, indem an mehreren Stellen je zwei Berichte neben einander hergehen, ein ursprünglicher und ein vom späteren Standpunkt ausgehender. So ist über Baraks Sieg das Deboralied der ursprüngliche Bericht und Kap. 4 der spätere, ebenso gehen über Gideons Sieg zwei Berichte nebeneinander, von denen der ursprüngliche nur das enthält, dass Gideon, um die Ermordung seiner Brüder zu rächen, mit 300 Mann die Midianiterfürsten Seba und Zalmuna verfolgt und eingeholt hat. So sind auch schon vorher Kap. 6 über Gideons Opfer zwei Berichte gegeben, nach dem ersten schliesst sich dasselbe ganz an den Baalskult an (Jehova ist hier = Baal), im zweiten steht beides zu einander im Gegensatz. Auch Kap. 8, 24 ff. wird über die Verwendung des Goldes durch Gideon in zweifacher Weise erzählt, erst der zweite Bericht trägt den Tadel über diese Verwendung hinein, während der erste sie billigt. In den Büchern Samuels tritt die letzte Überarbeitung, abgesehen von der Chronologie, nur an einigen Stellen hervor, so namentlich in den Reflexionen I. 7, 2—7. und Kap. 12. Dann

aber gehören besonders auch Teile der Geschichtserzählung einer späteren Schichte an. Samuel ist Seher, nur in engerem Kreise bekannt (weshalb auch Saul ihn anfangs nicht kennt); was von seiner umfassenden Wirksamkeit, besonders dem durch ihn erbetenen Sieg über die Philister 1 Sam. 7. erzählt wird, kann nicht geschichtlich sein, sonst wäre das Verlangen des Volks nach dem Königtum nicht motiviert. Als Patriot veranlasst Samuel den Saul, dessen Tüchtigkeit er erkennt, ins königliche Amt einzutreten, und Saul erlangt das Königtum wirklich durch seinen Sieg über die Ammoniter. Seine Erwählung durchs Los, und die Unzufriedenheit Samuels und Gottes selbst mit dem Begehren Israels nach dem Königtum gehören dem späteren Berichte an. Denn letztere besonders stimmt nicht mit der früheren günstigen (die beiden ersten Könige gleichstellenden) Beurteilung des Königtums, wie sie z. B. 1 Sam. 9, 16. 14, 48. 2 Sam. 3, 18. 19, 9. 10. hervortritt. Die späteren Berichte fassen Israel nur als gottesdienstliche Gemeinde mit geistlichen Waffen unter dem geistlichen Regenten Samuel, sind daher nachdeuteronomischen, exilischen oder nachexilischen Ursprungs. Ebenso gehört späteren Berichten an, was von dem Konflikt zwischen Saul und Samuel berichtet wird; die drei Erzählungen 1 Sam. 15. 28. und 13. sind verschiedene Versionen hierüber und zeigen eine Steigerung, in welcher Kap. 13., wo Samuel mit der grössten Härte und Schroffheit auftritt, die Spitze bildet. Kap. 13 zeigt schon Gilgal (während sonst der Zusammenhang auf Gibea weist), die Einschiebung, es tritt hier ganz der Standpunkt der spätesten Theokratie hervor, während früher Kap. 28 noch wie im Königsbuch der prophetische Standpunkt sich kundgiebt. Geschichtlich aber ist an allen diesen Erzählungen nur die Tötung Agags Kap. 15; dieselben sind erfunden, um die Thatsache zu erklären, dass Saul, der durch Samuel eingesetzt war, doch das Königtum nicht in seinem Hause erhalten hat, sondern dass dasselbe auf David übergegangen ist. Samuel ist ursprünglich der patriotische Seher, der Saul zum Königtum verhilft, nach späterer Vorstellung (Kap. 13. 15. 28.) der Prophet, der ihn straft, noch später derjenige, welcher David salbt, nach der spätesten Anschauung der, welcher das König-

tum überhaupt vom hierokratischen Standpunkt aus verwirft. Die Geschichte Davids ist nach W. in zwei Schriften erzählt, von denen die erste von 1 Sam. 16—2 Sam. 8., die zweite von 2 Sam. 9—24 geht. Von diesen enthält besonders die erste manche spätere Bestandteile. Geschichtlich ist in derselben nur, dass David als tapfer und klug bekannt, dann durch sein Saitenspiel empfohlen, an Sauls Hof kommt, als Kriegsheld sich auszeichnet, anfangs bei Saul in Gunst steht, des Königs Eidam wird, dann durch seinen Kriegsruhm Sauls Eifersucht und Hass auf sich zieht (Lanzenwurf in einem Anfall von Manie) und deshalb flieht, zuerst zu seinem Geschlecht (im Vorübergehen auch nach Nob), dann in die Wüste. Dort sammelt er seine Verwandten und verschiedene verzweifelte Gesellen um sich, und wird so zuerst Bandenführer, dann, um Sauls Verfolgung zu entgehen, Vasall der Philister in Ziklag. Dies sind für ihn die Vorstufen zur Königsherrschaft, die er zuerst über seinen Stamm, später über das ganze Volk erlangt hat. Zusätze, d. h. später entstandene Sagen, sind die Erzählungen von seiner Salbung durch Samuel und von seinem Sieg über Goliath. Die Salbung, welche in der Erzählung 1 Sam. 17. nicht vorausgesetzt wird, ist von späterem Standpunkt aus eingetragen, weil man den David, der allmählich das Königtum errungen, dem Saul, der es durch schnelles Überkommen des Geistes erlangt, gleichstellen wollte. Gegen die Erzählung von Davids Sieg über Goliath aber spricht, dass David in derselben als junger, unerfahrener Knabe, dem Saul noch unbekannt, erscheint, während er schon vorher Kap. 16, 21. als Sauls Waffenträger, also kriegserfahren und bei Saul bekannt, dargestellt, sogleich nachher Kap. 18, 6. als Heerführer gepriesen wird; insbesondere aber ist die Sprache Davids gegen Goliath zu geistlich. Die richtige Version dieser Geschichte findet sich vielmehr 2 Sam. 21, 19. Ferner sind Zusätze die verschiedenen Wiederholungen in der Erzählung von Davids Flucht, besonders der Bericht von seiner Berührung mit Samuel auf der Flucht, die ein Umweg gewesen wäre, zeigt die tiefste Stufe der Korruption. Die Einkehr in Nob ist zwar als geschichtlich anzunehmen, aber in Kap. 21. sind V. 8—10. und 11—16. auszuscheiden. Ebenso sind diejenigen

Züge eingetragen, durch welche Sauls Feindschaft unnatürlich verschärft erscheint, so besonders die Verstellung Sauls, in der er, scheinbar ihn ehrend, doch im Kampf mit den Philistern ihn umkommen lassen will, dagegen sprechen die Stellen Kap. 21, 2. 22, 14, und der ganze Charakter Sauls. So sind auch späteren Ursprungs die Erzählungen von den Begegnungen zwischen Saul und David während der Verfolgungszeit 1 Sam. 24, 2—25. 26, 1—25. Wir haben hier zwei parallele Berichte über dieselbe Begebenheit, von denen der zweite als der einfachere auch der frühere ist, dass er übrigens auch schon aus späterer Zeit stammt, zeigt der Widerspruch zwischen Kap. 26, 25. und 27, 1. Überhaupt verrät es den späteren Standpunkt, dass David in dieser Zeit schon als die Hauptperson erscheint, während es doch Saul war. Der Verfasser der Überarbeitung giebt sodann 2 Sam. 7. das nachdeuteronomische Programm, welches David als den Gründer der judäischen Dynastie verherrlicht. Die zweite Schrift über Davids Geschichte von 2 Sam. 8. an enthält noch mehr Historisches als die erste, namentlich gehört hiezu, was über Davids Verfehlungen und häusliche Unglücksfälle berichtet wird (ebenso ist geschichtlich die hiemit im Zusammenhang stehende Erzählung 1 Kön. 1. 2. von der Palastintrigue, durch welche Salomo anstatt des rechtmässigen Thronerben Adonia König wird). Doch finden sich auch in dieser Schrift spätere Zusätze, dies gilt von dem ganzen Abschnitt 2 Sam. 21—24., wo Kap. 24 schon den Tempelbau motivieren und vorbereiten soll. In den Büchern der Könige tritt die Überarbeitung am breitesten hervor. Vor allem in der Chronologie, hier herrscht, was die Regierungsdauer der judäischen Könige betrifft, die Zahl 40 vor, neben 40 und 20 finden sich noch die Zahlen 41, 81, 38, die sich addiert nicht zufällig wieder zu 40 + 80 + 40 ergänzen. In der israelitischen Königsreihe giebt die Regierungszeit der acht Könige vor Jehu, wenn man von Baesas Regierungsdauer zwei Jahre abzieht, 96 Jahre, die gesammte Dauer des Reichs Israel 240 Jahre, die Hälfte von 480, welche Zahl die Dauer des judäischen Reiches mit Einschluss des Exils angiebt. Von jenen 96 Jahren der acht israelitischen Könige vor Jehu haben

die vier ersten 48, die vier folgenden ebenfalls 48, und zwar zwei derselben je 12, von den andern drei Paaren, deren jedes Vater und Sohn begreift, je der Vater 12 + 10, der Sohn 12—10 Jahre. So ist die Chronologie offenbar eine gemachte, systematisch angelegte. Sodann tritt dieser spätere Standpunkt hervor in den predigtartigen Betrachtungen, die in diesen Büchern am häufigsten sind und in welchen bei jeder bedeutenden Epoche die Zeiträume überblickt und gewürdigt werden. Beim Vorausblick auf die Zukunft legt der Schriftsteller diese Betrachtungen andern in den Mund, so im Einweihungsgebet Salomo's und der Antwort Jehova's 1 Kön. 8, und 9., in der Rede des Propheten Ahia Kap. 12 und andern prophetischen Reden bei den Thronwechseln im nördlichen Reich; beim Rückblick auf die Vergangenheit aus Anlass der Zerstörung des Zehnstämmereichs 2 Kön. 17 redet er selbst. Beiderlei Reden sind aber gleichartig; und ihnen entspricht auch ganz die immer wieder eintretende Beurteilung der Personen und Zustände, welche sich immer ganz darnach bestimmt, wie sich Könige und Volk zum reinen Gottesdienst gestellt haben. Meist ist dieselbe eine verurteilende vom Ende aus auf die Verschuldung zurückschauende, besonders wird Höhendienst und Kälberdienst verurteilt, der Standpunkt dabei ist immer ein judäischer. Es tritt hier vollends noch mehr als in den vorausgehenden Schriften hervor, dass der Gesichtspunkt des Darstellers der deuteronomische ist, was besonders auch die Rückweisung auf das Gesetz 2 Kön. 14, 6. zeigt. Es ist nicht der Gesichtspunkt des Priestercodex, denn es fehlt noch die Stiftshütte und der Unterschied zwischen Priestern und Leviten. Doch ist eigentlich genauer zu sagen: es ist nicht ganz der Standpunkt des Deuteronomiums selbst, von dem sich dieser Darsteller der Geschichte doch noch in einigem unterscheidet, sondern ein deuteronomistischer Standpunkt. Von den Propheten hat ein solches Urteil erst Jeremia und als sein einziger Vorgänger unter den früheren Hosea, sein Nachfolger, der diesen Gesichtspunkt noch weiter durchführt, ist Ezechiel. Dieser Standpunkt wirkt aber auch auf die Darstellung der Geschichte selbst ein, zunächst negativ, indem die Geschichte des Reiches Juda ganz vom Gesichtspunkt des Tempel-

kultus aus betrachtet wird, aber auch in Betreff des Zehnstämmereichs die Erzählung über das politisch Bedeutende und auch über den Kultus eine magere ist, (mit Ausnahme von II, 9. 10.) nur etwa Berührungen mit Juda werden hervorgehoben; dagegen treten hier die prophetischen Erzählungen in den Vordergrund. Aber auch positiv wird die Geschichte verändert, so besonders in der Angabe des Motivs für die gottesdienstlichen Einrichtungen des ersten Jerobeam, in Wirklichkeit hat Jerobeam nichts anderes gethan als Salomo, nur hat er zwei Reichstempel errichtet für einen, wobei er aber, weil er dieselben an früher schon geheiligten Orten erbaute, festeren Boden unter den Füssen hatte. Wohl wird in den Büchern der Könige die Geschichte nicht in der Weise ins Gesetzliche umgedichtet, wie in der Chronik, doch tritt in jenen, wie in dieser, hie und da ein Prophet auf, der im Geiste des Deuteronomiums redet. Das krasseste Beispiel dieser Art, an historischem Unwert noch unter Richt. 19—21. oder 1 Sam. 7. stehend, findet sich 1 Kön. 13. Aber auch in der Geschichtserzählung über Elia und Elisa, welche besonders als eine der eingehenderen Ausführungen neben den kurzen annalistischen Angaben hervortritt, giebt sich der Einfluss des späteren Standpunktes vielfach kund. Wohl muss die gewaltige Gestalt des Elia aus einem entsprechenden Eindrucke der Wirklichkeit koncipiert worden sein. Doch ist in den Erzählungen von ihm nicht alles ursprünglich, sondern hauptsächlich nur Carmel und Horeb und die Weissagung aus Anlass von Naboths Hinrichtung. Die Erzählung nach Horeb geht übrigens schon auf einen andern Bericht zurück, weil in ihr die Offenbarung am Horeb nach verschiedenen Seiten nicht ganz zur Erfüllung kommt. Daran zeigt sich, dass überhaupt an Elia's Geschichte Kritik zu üben ist. Es war Elia's und Elisa's Wirksamkeit nach manchen Spuren nicht so bedeutend, als sie dargestellt wird, (1 Kön. 22. 400 Propheten, die doch wohl Propheten Jehova's gewesen sein müssen, auch Micha nicht getötet, die Prophetenvereine in Bethel fortbestehend, die Namen der Söhne Ahabs mit Jah zusammengesetzt, also keine so grosse Reformation erforderlich.) Auch war nicht sowohl Elia's Auftreten gegen den Baalsdienst als .dasjenige gegen Ahabs

moralische Verschuldung (Naboths Ermordung) durchschlagend; und zudem hat Elia sein Werk nicht vollendet (auch Elisa nicht), sondern erst der König Jehu hat es zum Schluss gebracht; der übrigens nicht gegen den Baalsdienst als solchen kämpfte, sondern nur von gemeinem Ehrgeiz getrieben wurde. Offenbar war auch das Interesse des Volkes in jener Zeit mehr, als durch die Wirksamkeit jener Propheten, durch die Syrerkriege in Anspruch genommen, in welchen Ahab und seine Söhne sich mannhaft und zugleich human bewiesen, dagegen später gerade Jehu, der Blutdürstige, geschlagen wurde. Die meisten Propheten in jener Zeit waren armselige Gesellen, die der Könige Brot assen und nicht in Achtung standen, daher Amos später ihnen nicht beigezählt werden will. Elia und Elisa waren zwar bedeutender, aber der erstere hat nichts ausgerichtet, Elisa hat es gethan, jedoch mit lichtscheuen Mitteln. In den späteren Erzählungen aber über Elia und Elisa (den Wundererzählungen, besonders II, 1.) wird vollends der prophetische Einfluss in realistischer Richtung ganz übermässig vergrössert. Der wirkliche Gang der Geschichte nach der Trennung der Reiche ist also der, dass beide in Betreff des Kultus gleichstanden, die Centralisation desselben wurde nicht durchgeführt, die Wahl des Kultusortes war frei, und diese Freiheit galt nicht als illegitim. Bilderdienst war nicht nur im Zehnstämmereich, sondern auch im Reich Juda (eherne Schlange II, 18., Aschera im Heiligtum II, 23.). Übrigens war das Zehnstämmereich viel bedeutender, das Reich Juda nur Anhängsel, erst nach dem Fall des ersteren gewann das letztere Bedeutung. So stellt sich also in allen diesen drei Schriften die spätere Überarbeitung heraus. Zuerst haben die Propheten die Geschichte Israels nicht beschrieben, sondern hintendrein die Überlieferung von ihrem Standpunkt aus beleuchtet. Dann aber ist noch eine spätere systematische Überarbeitung gefolgt, welche aber doch noch früher ist und einen andern Charakter trägt, als die der Chronik. Es entsprechen also, das ist W.'s Resultat, die Ergebnisse der litterarischen Kritik bis hieher denjenigen der Untersuchung über die Geschichte des Kultus im ersten Teil. Die Chronik ist die späteste dieser Schriften, sie geht

vom Priestercodex aus, will denselben als in Geltung befindlich darstellen und dichtet in diesem Sinne die Geschichte um; die Bücher der Richter, Samuels, der Könige, welche vom Standpunkt des Deuteronomiums ausgehen, sind früheren Ursprungs, betrachten aber doch auch schon die Geschichte im Geiste einer spätern Zeit, dabei lassen sie die geschichtliche Wirklichkeit meistens stehen, verurteilen dieselbe aber als eine mit ihrem Standpunkt im Widerspruch stehende. Also die Chronik als die späteste Schrift entspricht dem Priestercodex als dem spätesten Teil des Gesetzes, die früheren geschichtlichen Schriften ebenso dem früheren Deuteronomium.

Nun geht W. noch weiter zu Pentateuch und Josua und Abschluss der Kritik des Gesetzes. Hier wird vor allem gezeigt, was im Pentateuch zum Priestercodex, und was zur jehovistischen, (respektive zu der jüngeren später mit der jehovistischen verbundenen schon mehr prophetisch influierten) Schrift gehöre, um dann hierauf das Urteil zu gründen, welche von beiden Schriften die Kennzeichen höheren Alters an sich trage. W. kann hier grossenteils die Ergebnisse anderer Kritiker voraussetzen, wiewohl er im einzelnen manches anders bestimmt. Nach ihm gehören zum Priestercodex in der Urgeschichte Genesis Kap. 1. 5. und teilweise 7. und 8., Kap. 9. grösstenteils (Bund Gottes mit Noah), Kap. 10, 1—7. (Völkertafel grossenteils) Kap. 11, 10 ff. (Genealogie Abrahams). In der Patriarchenzeit sodann Zug nach Kanaan mit Altersangabe (Kap. 12.), weiter kurze Angaben über Abrahams und Lots Wohnen Kap. 13, über Hagar und Ismaels Geburt mit Altersangaben Kap. 16., ausführlicher dann El Schaddai und Bund Kap. 17., ferner kurze Angabe über Isaaks Geburt und Beschneidung, wieder Altersangabe Abrahams Kap. 21, dann Sarahs Alter, Tod und Begräbnis, Kauf Machpela's Kap. 23. Sodann Abrahams Tod mit Altersangabe und Begräbnis, Isaak von Gott gesegnet, Ismaels Tholedoth, Isaaks Tholedoth, Isaak nimmt Rebekka zum Weibe, Geburt seiner Söhne, (kurze Angaben) Kap. 25., Esau nimmt hethitische Weiber Kap. 26., Jakob zieht deshalb nach Mesopotamien, Esau nimmt noch Ismaels Tochter Kap. 27, 46. Kap. 28. Weitere Angabe von Jakobs Weibern

und Kindern Kap. 29. 35., kurze Angabe über seine Rückkehr Kap. 31., Gott erscheint ihm nach derselben in Bethel Kap. 35. (die Salbung des Steins aber gehört dem jehovistischen Bericht an); Rahels Tod, Isaaks Tod und Begräbnis, Kap. 35., Esau's Tholedoth Kap. 36., Jakobs Tholedoth Kap. 37., Jakob kommt mit Familie nach Ägypten, giebt vor Pharao sein Alter an, Wohnen seines Geschlechts im Lande Rameses, (nicht Gosen) Kap. 46, 47., Jakobs Lebensjahre in Ägypten, er adoptiert Ephraim und Manasse Kap. 47., ordnet sein Begräbnis in Kanaan an Kap. 48., sein Tod Kap. 49. und Ausführung seiner Anordnung Kap. 50. So stellt der Priestercodex die Urgeschichte und Patriarchengeschichte dar. Alles, was dazwischen liegt, gehört der jehovistischen Schrift, d. h. der zusammengearbeiteten Schrift J. und E. an, mit wenigen Ausnahmen, zu denen z. B. Gen. 14., eine aus unbekannter Quelle später eingeschobene Erzählung, gehört. Weiter berichtet dann der Priestercodex im Exodus zuerst die Namen der Nachkommen Jakobs, die mit ihm nach Ägypten kamen, dann über Wachstum der Kinder Israels und Bedrückung derselben Kap. 1., Gott hört ihr Schreien Kap. 2., beruft Mose Kap. 6. (nicht Kap. 3.), Tholedoth Levi's (die aber späterer Nachtrag) Kap. 6., Altersangabe über Mose und Aaron Kap. 7., dann die Zeichen in Ägypten bis zu Pest und Blattern Kap. 7—9. (doch mit Einfügungen aus dem jehovistischen Bericht), ferner Ankündigung der letzten Plage und Einsetzung von Mazzoth- und Passahfest, in unmittelbarer Folge sodann Auszug in der Nacht vom 14. des Monats (keine Erzählung vom wirklichen Sterben der ägyptischen Erstgeburt) Kap. 11., Kap. 12. zum grössten Teil (12, 29—39. gehört dem jehovistischen Bericht an), Kap. 13, 1. 2. Ferner Durchgang durchs Schilfmeer, nur mit kurzen Worten erzählt (ohne nähere Beschreibung und Lobgesang) Kap. 13, 20. 14, 1. 2. weiter Zug durch die Wüste bis zum Sinai (Teile des Abschnitts Kap. 15, 22—18, 27.), Mose auf den Berg berufen, wo er nicht den Dekalog, sondern genaue Mitteilung über den Bau der Stiftshütte und die Tafeln des Zeugnisses (deren Inhalt aber nicht angegeben, sondern als bekannt vorausgesetzt wird) empfängt, dann mit dem Widerschein von Gottes Herrlichkeit auf seinem

Angesicht wiederkehrt und dem Volk die Gesetze mitteilt und zur Ausführung bringt Kap. 19, 1. 2, a 24, 4—18. 34, 29—35., dann die Gesetze Kap. 25—31. 35—40. Weiter die Gesetze des Levitikus (ausser Lev. 17—26.; welcher Abschnitt aus anderer Quelle stammt, aber in den Priestercodex aufgenommen ist: über diesen später.) Sodann die Verzeichnisse und Verordnungen von Num. 1—10. Erst von Num. 10, 11. an wieder Geschichte. Aufbruch zur Wüste Paran Kap. 10, 11—28., dort Kundschafter und Rotte Korah, über beides verschiedene Berichte vom Priestercodex und von der jehovistischen Schrift Kap. 13. 14. 16. Dann Kades, Wasser aus dem Felsen, Aufbruch ins Ostjordanland und Niederlassung im Gefilde Moab — über alles dies kürzere Angaben in Kap. 20. 21. 22., von der Geschichte Bileams nur der Schluss Kap. 25, 6—19. Diese Erzählung ist aber im Priestercodex wieder unterbrochen durch grosse legislative und statistische Abschnitte Kap. 15. 17—19. 26—36. Der historische Faden setzt sich weiter fort in Num. 21, 12—23. und Deuteronomium 32, 48—52., (Josua und Eleasar Mose's Nachfolger) und Deut. 34, 1, a 8. 9. (Mose's Tod.) Was dazwischen liegt, gehört in Exodus, Levitikus, Numeri der jehovistischen Schrift, im Deuteronomium dem Deuteronomiker an.

So wird von W. die Gestalt des Priestercodex umschrieben. Von Graf unterscheidet er sich darin, dass er sämmtliche hier von der jehovistischen Schrift unterschiedene Teile der Geschichtserzählung in den vier ersten Büchern des Pentateuchs, namentlich auch schon in der Genesis, als Ein Ganzes mit der Gesetzessammlung des Priestercodex ansieht. Kennzeichen hiefür ist ihm nicht sowohl der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen; dieser ist nicht immer konsequent durchgeführt, besonders ist mit der jehovistischen Schrift eine etwas spätere elohistische zusammengearbeitet (daher andere von einem jüngeren Elohisten reden); die Benennung elohistisch für den Priestercodex ist nach W. jetzt eigentlich aufgegeben. Vielmehr das Hauptkennzeichen, wodurch sich beide Schriften unterscheiden, ist neben der Sprache der ganze Charakter der Darstellung. Aber eine der beiden Schriften, das hebt W. weiter hervor, muss von der andern abhängig sein, weil der Grundriss der

Geschichte in beiden derselbe ist, und auch sonst mannigfache Übereinstimmung zwischen denselben stattfindet. So ist nun die Frage zu stellen, welche von beiden Schriften die spätere, von der andern abhängige ist. Und hier beweist nun eben der ganze Charakter der Darstellung, dass dies vom Priestercodex gilt. In der ganzen Erzählung desselben ist die Darstellung eine trockene, der Priestercodex ist das Skelett, die jehovistische Erzählung Fleisch und Blut. Man hält die Geschichtserzählung der ersteren Schrift für die einfachere und darum frühere, die der andern für die mehr ausgeschmückte. Aber wenn im Priestercodex die geschichtlichen Begebenheiten nur in kurzer Angabe aneinandergereiht werden, so will derselbe eben nur den Zusammenhang darlegen, und das ist offenbar das Spätere gegenüber der loseren Erzählung der andern Schrift, es ist jene Darlegung gleichsam der rote Faden, an dem die Perlen der andern Erzählung aufgereiht werden. Diese Absicht tritt besonders hervor in der Chronologie, die auch hier eine systematische, gemachte ist. Auch die genealogischen Angaben (Tholedoth) sind nicht, wie man will, Beweis für hohes Alter (als ob die Geschichte sich aus denselben herausgebildet hätte), vielmehr sind Lieder die ältesten historischen Dokumente. Die Genealogien zeigen im Gegenteil ebenfalls das Streben, vorhandenen Geschichtsstoff in Zusammenhang zu bringen. Besonders die Patriarchengeschichte zeigt, wie die jehovistische Schrift, (so wie sie mit der jüngeren zusammengearbeitet ist) lebensvolle Erzählung mit Fleisch und Blut ist, psychologisch eingehend auf die menschliche Natur auch mit ihren Fehlern, so dass Liebe, Hass, Eifersucht, Schadenfreude sich kundgiebt. Dies alles lässt die Darstellung des Priestercodex weg, und schneidet damit der Geschichte das Herz aus. Dann findet sich in der jehovistischen Darstellung allein auch die Beziehung auf bestimmte Lokalsagen, von Brunnen, von Altären an bestimmten Orten etc., was wiederum ein Zeichen von höherem Alter der Erzählung ist. Dagegen wird dann der Priestercodex erst breit und ausführlich in den ins Einzelne eingehenden Gesetzesbestimmungen, den genauen statistischen Verzeichnissen und Beschreibungen, wie sie in Exodus, Levitikus und Numeri in

rechnender, nicht malender Phantasie und pedantischer Sprache gegeben sind, und wie auch schon Gen. 26. die ausführliche Beschreibung des Kaufs von Machpela dafür ein Beispiel bietet. Übrigens sind die Zahlen jener Statistik oft nicht genau, und die Namen weisen manchmal auf spätere Zeit, dies zeigt namentlich auch die parallele Chronik. Auch die technischen Kenntnisse über Purpur, Edelsteine etc. sind ein Merkzeichen späterer Kultur. Besonders zeigt sich dieser Unterschied beider Darstellungen schon im Anfang der Geschichte. Der erste Schöpfungsbericht Gen. 1. soll der einfachere und frühere sein, aber in Wahrheit zeigt er eine verständige Naturbetrachtung, ist ein Versuch, die Entstehung der Welt verstandesgemäss zu erklären. Wohl finden sich in Gen. 1 Spuren älterer Anschauung, das Chaos ist eigentlich die ewige Materie, in welcher der Geist immanent wirkt, aber die spätere Anschauung bringt dann den Begriff der Weltschöpfung herein, für welchen das Wort בָּרָא erst besonders gebildet wird. Dagegen der zweite Schöpfungsbericht, mit welchem die Geschichte des Sündenfalls verbunden wird, ist mythologisch, mit den Sagen anderer Völker übereinstimmend, und dies ist offenbar das Frühere. Hier ist keine Weltschöpfung, sondern die Erde ist schon als trockene Wüste vorhanden, in dieser wird dann der Garten Eden für den Menschen gepflanzt und der Mann zunächst ohne das Weib sogleich hineingesetzt. Besonders in der Zeichnung des Menschen zeigt sich dieser Unterschied. Der Mensch ist nach dem zweiten Bericht wie ein Kind in den Garten Eden gesetzt, findet in sich selbst und überall Rätsel, während er nach dem ersten die Erde beherrschen soll. Der Sündenfall besteht nach dem zweiten im Fortschritt zum gottgleichen Wissen, zur Kultur (denn die Erkenntnis, die der Mensch dadurch erlangt, bezieht sich nicht auf das moralisch Gute und Böse, sondern auf das Lust oder Unlust Erweckende), ähnlich beurteilt auch das gleichfalls jehovistische Kap. 4 die Kultur, während in Gen. 1 Gottgleichheit die ursprüngliche Bestimmung des Menschen ist. Gott verfährt ferner Gen. 2. 3. ganz anthropomorphistisch gegenüber den Menschen (so auch später Gen. 11.), während der andere Bericht solcher anthropomorphistischer Darstellung sich enthält.

Der mythologische Charakter ist auch späteren jehovistischen Stücken, wie Gen. 6. 9. eigen, und ebenso finden sich später anthropomorphistische Darstellungen von Gott im Verlauf der jehovistischen Erzählung, so namentlich in der Patriarchengeschichte und auch noch bei Mose und Bileam. Wieder ein Kennzeichen vom früheren Alter der jehovistischen Schrift. Wenn in der jehovistischen Schrift mehr von Engeln vorkommt (wie bei den späteren Propheten), so ist dies kein Beweis für ihren späteren Charakter; es ist doch ein Unterschied zwischen dem kindlichen Engelglauben und der systematischen Angelologie mit Zahlen und Namen. Dass ferner der Verfasser des Priestercodex, was man als einen Hauptbeweis für seine Priorität angeführt hat, die Perioden (Patriarchenzeit und Gesetzgebung für das Volk Israel) streng auseinanderhält, ist ihm nicht allein eigentümlich, er hebt es nur schärfer hervor. Aber auch die jehovistische Quelle bezeugt Exod. 3. (in einer Stelle, die schon wegen des brennenden Busches ursprünglicher sein muss, als die parallele des Priestercodex Exod. 6.), dass Gott Sich erst dem Mose eigentlich recht als Jehovah geoffenbart hat. Freilich nimmt der Jehovist nicht an, dass dieser Name bei den Patriarchen ganz unbekannt gewesen sei. Eigentlich ist es E. (die jüngere mit der jehovistischen zusammengearbeitete Schrift), dem die Stelle Exod. 3. angehört, und der bei den Erzvätern den Namen El hat. Der Priestercodex unterscheidet drei Bündnisse mit Adam, Noah, Abraham, die Bundeszeichen derselben sind Sabbath, Regenbogen, Beschneidung, nach ihm hatten die Väter noch keine Opfer und Altäre, noch keinen Unterschied reiner und unreiner Speisen, anders der Jehovist. So verschärft der Priestercodex allerdings den Unterschied der Perioden, auch dadurch, dass er ausdrücklich sagt, dass der Name Jahveh den Erzvätern unbekannt, dass der damalige Gottesname El Schaddai gewesen sei. Aber eben diese Verschärfung ist ungeschichtlich, es ist undenkbar, dass Mose einen ganz neuen Gottesnamen aufgebracht, dass die Patriarchen nicht geopfert haben, der Opferdienst erst dem Mose geoffenbart worden sei, dass jene dagegen Beschneidung und Sabbath gehabt haben sollen. Wenn sie vom Priestercodex so stark als Fremd-

linge bezeichnet werden, deutet das auch auf nachexilischen Ursprung. Überhaupt lässt der Priestercodex die Geschichte ganz durch die Gesetzgebung bestimmt sein, deshalb schrumpft ihm die Patriarchengeschichte zur Vorbereitung auf den mosaischen Bund zusammen. So stehen Priestercodex und jehovistische Schrift einander gegenüber, dort zuerst kurzer, hauptsächlich auf chronologische und genealogische Angaben Wert legender Bericht, der sich dann nachher zu ausführlichen Gesetzesdarstellungen und statistischen Verzeichnissen und Beschreibungen ausbreitet, hier lebensvolle Geschichtserzählung, die, wie nachher gezeigt wird, ursprünglich noch nicht prophetisch influiert, sondern die einfache Darstellung des alten volkstümlichen Kultus war, der in J. und E. durch die Patriarchen geheiligt wird; erst durch spätere Bearbeitung kommt der prophetische Anstrich herein, deshalb bei E. noch mehr als bei J. Welche von diesen beiden Darstellungen die ältere ist, kann nach diesem beiderseitigen Charakter nicht zweifelhaft sein. Offenbar ist nicht die trockene, verständige Darstellung die ältere, weil die einfachere, wie man bisher annahm, sondern vielmehr ist früheren Ursprungs diejenige, welche die lebensvollere, phantasiereichere, mythologische, psychologische ist, welche an Lokalsachen anknüpft und Lieder enthält: es hat also nach den angegebenen Merkmalen die jehovistische Erzählung alle Wahrscheinlichkeit für sich, die ursprünglichere zu sein. Es muss angenommen werden, dass der Verfasser des Priestercodex die jehovistische Darstellung vor sich gehabt, den darin zu Grunde liegenden Plan hervorgehoben, das Chronologische, Genealogische, Statistische mehr betont, respektive nachgetragen und ausgeführt, dagegen das Mythologische, Sagenhafte, auch das menschlich Fehlerhafte bei den vorbildlich hingestellten Personen beseitigt hat, was offenbar eine spätere Anschauung verrät. Demnach wird das Resultat, welches die Vergleichung der Kultusgesetze des Priestercodex mit denen des übrigen Pentateuchs und mit der Geschichte des Kultus ergeben hat, auch durch die Betrachtung der übrigen Bestandteile des Priestercodex und durch die Vergleichung des ganzen Priestercodex mit der jehovistischen Schrift bestätigt. Dies findet seine

Anwendung auch auf das Buch Josua. Im Buch Josua finden sich neben den jehovistischen Bestandteilen auch solche, die offenbar den Charakter des Priestercodex tragen. So in der Erzählung von der Beschneidung Israels Kap. 5. Hier ist der Grundstock jehovistisch, zu diesem gehören aber nur die Angaben, dass auf Josua's Anordnung das Volk am Vorhautshügel sich beschnitten habe und dadurch die Schmähung Ägyptens von demselben abgewälzt worden sei. Demnach war Israel in Ägypten noch unbeschnitten, und wurde von den Ägyptern, bei welchen die Beschneidung herrschte, darob geschmäht; erst in Kanaan haben die Israeliten die Beschneidung angenommen. Dagegen sind Glossen des Priestercodex, die hiemit im Widerspruch stehen, die weiteren Angaben, dass die aus Ägypten ausziehenden israelitischen Männer beschnitten gewesen seien, die später in der Wüste geborenen aber nicht, dass also an den letzteren damals die Beschneidung vollzogen worden sei, und dass so diese Beschneidung Israels die zweite gewesen sei. Noch durchgreifender ist die Scheidung zwischen den beiden Schichten der Erzählung in den beiden Berichten über die Austeilung des Landes. Der Priestercodex macht das Land zur tabula rasa, herrenlos und menschenleer, so wird es von Josua und Eleasar in Silo der Verlosung unterworfen, wobei zuerst Juda, dann Ephraim und Manasse, dann Benjamin und Simeon, endlich die übrigen Stämme ihr Los bekommen (Kap. 14, 1—5. Kap. 15. 17. Kap. 18. 11 ff. Kap. 19.) Nach dem andern Bericht aber, der jehovistischen Quelle Kap. 14, 6., scheinen Juda und Joseph ihr Gebiet schon zu Gilgal zugeteilt erhalten zu haben, und zwar nicht durchs Los, und von dort aus es in Besitz genommen zu haben. Nach Kap. 18, 2—10. wird geraume Zeit nachher das übrige Land unter die säumigen sieben Stämme verlost von Silo oder vielleicht von Sichem aus, und zwar durch Josua allein. Hier ist also schon die Verteilung eine mehr allmähliche und noch mehr in dem wichtigen Kapitel Richt. 1., das auch in die Zeit Josua's gehört. Von Kap. 13 an ist die jehovistische Grundlage überhaupt vom Erzähler des Priestercodex stärker bearbeitet, so dass Juda vor Ephraim zurücktritt. Von ihm

allein ist Kap. 20—22 über Levitenstädte und Asyle und über den scheinbaren Altar der ostjordanischen Stämme.

Diese Ergebnisse über Pentateuch und Josua werden noch besonders bestätigt durch die Betrachtung des Deuteronomiums und des Abschnittes Lev. 17—26. (wovon der Abschnitt: „Abschluss der Kritik des Gesetzes“ handelt). Das Deuteronomium gründet seine historischen Anschauungen nicht, wie man sagt, auf die priesterliche Erzählung, sondern auf die jehovistische Quelle. Hinsichtlich der speciellen Gesetzgebung ist dies zum grossen Teil schon gezeigt worden. Zunächst aber ist namentlich auch noch darauf hinzuweisen, dass die Erzählung von der Gesetzgebung Kap. 5—11 nur Reproduktion des jehovistischen Berichtes Exod. 19. 20—24. 32—34. ist, und nur zwei Gesetze kennt, den Dekalog als schon bekannt, und die Satzungen und Rechte als im Deuteronomium erst zu publizierende. Die Gesetze des Priestercodex sind nicht vorausgesetzt, besonders die Stiftshütte kommt nicht vor, ist auch Kap. 12 nicht vorausgesetzt, sondern nur von der Lade ist die Rede, aber von einer hölzernen, nicht einer übergoldeten. Ferner widerspricht in diesem Abschnitt dem Priestercodex die Erzählung über Aarons Tod (in Mosera, nicht in Hor.) Aber auch der Rückblick auf die Geschichte Kap. 1—4 schliesst sich überall an die jehovistische Erzählung an, nach welcher die Kundschafter von Kades ausgehen, nicht von Paran, bis Hebron kommen, nicht fast bis Hamath, Caleb unter ihnen hervortritt, nicht Josua, Aufruhr von Dathan, nicht von Korah, und nachher das Volk es mit Ammon und Moab, nicht mit Midian zu thun hat, mit welchen auch Bileam und Peor zusammenhängen. Also ist auch hier nicht der Priestercodex vorausgesetzt. Ebenso ist dann auch die deuteronomische Bearbeitung des Buchs Josua nicht die letzte, sondern die priesterliche.

Lehrreich ist aber auch noch die Betrachtung von Lev. 17—26. Dieser Abschnitt geht dem Priestercodex voraus. Es wird darin ausgegangen von der jehovistischen Gesetzgebung, dies zeigt sich besonders an dem volkstümlichen, bürgerlichen und moralischen Charakter der Gesetzgebung, der Rücksichtnahme auf das Land Kanaan und nicht auf die Wüste, dem Naturcharakter

der Feste, dem Fehlen der Sünd- und Schuldopfer, darin dass zwar Kultusgesetze gegeben sind, aber das Technische des Kultus noch nicht so hervorgehoben wird, dass auch noch nicht die Priester angeredet werden, wie im Priestercodex, sondern das Volk. Dieses Gesetz soll daher auch vom Sinai gegeben sein. Dasselbe ist aber zunächst deuteronomistisch modificiert; dies giebt sich besonders kund in der Humanität, der Rücksichtnahme auf die Armen und Fremden, dem Dringen auf die Einheit des Kultusortes (welche aber noch nicht als bestehend vorausgesetzt wird), der Abwehr heidnischer Einflüsse, dem Ausdruck: Sich freuen vor Gott. Doch geht dieses Stück noch über das Deuteronomium hinaus in der Richtung zu Ezechiel (wiewohl W. im Gegensatz zu Graf und Kayser anerkennt, dass es nicht von Ezechiel verfasst sei — denn Ezechiel kenne keinen Samen Aarons, keinen Wein beim Heiligtum, habe eine andere Festgesetzgebung). Die Annäherung an Ezechiel zeigt sich darin, dass an die Stelle der früheren mehr familiären Opfer die Gesammtopfer der Gemeinde bei den Festen treten, dass Priester nicht die Leviten (sondern Aarons Söhne) sind, im Verbot der Schwagerehe, dem Schlachten allein in Jerusalem, dem materialistischen Begriff der Heiligkeit. Es ist eine etwas kindliche Vorstellung, dass dieses Stück vorexilisch sei, und Ezechiel aus besonderem Wohlgefallen eigens nach demselben gearbeitet habe, es ist vielmehr Zwischenstück zwischen Ezechiel und Priestercodex. Kap. 26 gehört notwendig damit zusammen, setzt aber offenbar Jeremia (in dem Ausdruck: „unbeschnittene Herzen") und Ezechiel (in dem Ausdruck: „verfaulen in den Sünden") voraus. Übrigens muss der Abschnitt vom Redaktor des Priestercodex überarbeitet und in denselben aufgenommen worden sein; dies zeigt sich an der Eintragung der Stiftshütte, des Schuldopfers, des Kodesch Kodaschim, der Stücke Kap. 23, 1—8. 23—38. Kap. 24, 1—14. 23.

Die Entwicklung zum Priestercodex hin ist im allgemeinen auch insofern zu erkennen, als die jehovistische Schrift fast reines Geschichtsbuch, das Deuteronomium ebenso reines Gesetzbuch ist. Beide müssen dann verbunden worden sein, um dem zweiten durch das erste Popularität zu geben. In dieser Ver-

bindung lagen sie dem Priestercodex vor, darum verbindet er auch von vornherein Gesetz und Geschichte, obwohl diese Verbindung den Zwecken beider nicht förderlich ist. Und was weiter noch die Sprache betrifft, die man besonders für die Priorität des Priestercodex geltend macht, so enthält im Gegenteil gerade die Sprache des Priestercodex manches, was auf eine spätere Zeit hindeutet, besonders weisen auf eine solche die im Priestercodex vorkommenden Namen, unter welchen sogar ein persischer (Pharnak, Name des Vaters eines Stammfürsten Num. 34, 25.).

Nachdem nun bisher im zweiten und dritten Hauptteil von verschiedenen Seiten Bestätigungen für das im ersten festgestellte Resultat beigebracht worden sind, wird die Beweisführung abgeschlossen und zusammengefasst in den beiden Schlussabschnitten, deren Darstellung wir hier sogleich auch anfügen. Der erste derselben: „Die mündliche und schriftliche Thorah" führt Folgendes aus: Eine schriftliche Thorah als Ausgangspunkt der Religionsgeschichte ist undenkbar. Das Bundesbuch ist erst einem sesshaften, an Ackerbau gewöhnten, in der Geldwirtschaft vorgeschrittenen Volke als Gesetz gegeben, also nicht mosaisch. Aber auch der Dekalog lässt sich nicht als solcher Ausgangspunkt erweisen. Über das Schreiben des Dekalogs auf steinerne Tafeln haben wir zwei Berichte Exod. 20. (Gott schreibt selbst auf dieselben die zehn Gebote) und Kap. 34, 27. 28. (Mose haut die Tafeln, und schreibt auf dieselben die unmittelbar vorher aufgeführten Gebote, bei denen auch eine Zehnzahl sich herausbringen lässt.) Es handelt sich hier nach den hervorgehobenen Differenzen nicht um ein Wiederschreiben der früheren zehn Gebote, sondern um zwei verschiedene Versionen der Erzählung über ein und dasselbe Schreiben. Diese Versionen beweisen jedenfalls, dass man kein sicheres Wissen darüber hatte, was auf diesen Tafeln gestanden sein soll; dafür spricht auch, dass nach der ersten Version die Tafeln zerschmettert und die Gebote vor dem Schreiben schon mündlich proklamiert wurden. Darum ist auch die deuteronomistische Aussage 1 Kön. 8, 9. nicht glaubhaft. Wahrscheinlich ist es, dass zwar steinerne Tafeln oder Steine in die Lade gelegt wur-

den, dass aber nichts darauf stand. Ohnedies erscheint die Lade anfangs als Idol, das für sich Bedeutung hatte (1 Sam. 4. 6.), erst die Späteren bezeichnen sie als Lade des Bundes oder Zeugnisses. Die Thorah, welche als Norm gilt, erscheint vielmehr bis zu Josia überall als eine mündliche; in der frühesten Zeit wird sie sogar nach ihrem allgemeinen Inhalt als eine den Heiden erkennbare angesehen; später wird sie, sofern sie dem Volk Israel speciell gegeben ist, hauptsächlich als eine solche dargestellt, deren Kenntnis bei den Priestern zu holen sei. Zuerst entwickelt aus der Fähigkeit der Priester, durch Urim und Thummim in Specialfällen den göttlichen Willen zu erfragen, erscheint sie dann anfangs vornehmlich als Rechtsgesetz, sodann als Moralgesetz, und erst zuletzt vor dem Exil (z. B. 2 Kön. 17, 27. 28.) auch als Ritualgesetz, aber als solches nur diejenigen Riten in sich begreifend, welche die Priester andere zu lehren haben, nicht die, welche sie selber üben. Neben den Priestern als Bewahrern der Tradition und mit ihnen zusammenwirkend stehen die Propheten, aber als Solche, die unmittelbar, individuell, von Zeit zu Zeit wieder den Gotteswillen kundgeben. Sie sind nicht Ausleger des Gesetzes, sondern ihr Wort gilt gleichviel mit Mose's Worten. So bezeichnet dann Deuterojesaia zurückschauend Israel d. h. die Repräsentanten des wahren Israel als den Knecht Gottes, als den Propheten im grossen Stil, die Thorah verkündend, deren Inhalt Recht und Wahrheit ist. Unter Josia zuerst wird ein Buch des Gesetzes vorgelesen und das Volk darauf verpflichtet, und der König bringt es mit Energie zur Ausführung. Dieses Buch ist ohne Zweifel das in jener Zeit entstandene Deuteronomium. Vorher gab es nur Privataufzeichnungen von Gesetzen, wie das Bundesbuch. Freilich trat dann zunächst eine Reaktion ein, aber in der Depression des Exils kam man auf diese Einführung des Gesetzes zurück. Dieselbe war der Tod der Prophetie. Jeremia ist der letzte Prophet, der zwar das Deuteronomium in jüngeren Jahren einführen half, später aber von der Wirkung desselben wenig erbaut war (Lügengriffel der Schriftgelehrten Kap. 8.), Ezechiel ist mehr Ketzerrichter als Prophet, Deuterojesia will selbst nicht Prophet sein, sondern ist mehr Theolog, die nachexilischen

Propheten (zu denen auch Joel mit seiner Verallgemeinerung der Geistesausgiessung gehört), sind nicht mehr eigentlich Propheten, Sacharja sieht auf die alten Propheten zurück, redet auch Kap. 13. von Bestrafung der Propheten. Nach der Zerstörung des Tempels sodann musste auch die Kultusordnung aufgezeichnet werden. Dies begann während des Exils zuerst durch Ezechiel, dann folgten andere Priester und brachten die Praxis in System und Schrift. Nach Wiederherstellung des Tempels ging dieser Eifer fort, indem auch der Ritus teilweise sich noch weiter ausbildete. So entstand der Priestercodex; da es sich nur um Systematisierung des vorhandenen Materials handelte, war die Zeit zu dieser Leistung wohl fähig. Esra sodann, der als Schriftgelehrter bezeichnet wird, strebt dieses Gesetzbuch einzuführen, doch gelingt es ihm erst, als Nehemia ihm zu Hilfe kommt. So wird nun wiederum ein geschriebenes Gesetzbuch bekannt gemacht, und sie verpflichten sich und das Volk darauf, und dieses ist eben der Priestercodex. Diese Männer sind es, welche die Tradition mit Recht zugleich auch als die Begründer des Kanon's ansieht, nur ist eigentlich Josia als der erste Anfänger dieser Begründung zu betrachten. Die Bildung des Kanon's geschah aber in der Weise, dass die Gesetzbücher sogleich mit ihrem Entstehen kanonisch wurden, die andern Schriften dagegen (historische und prophetische), grösstenteils schon früher vorhanden waren, und dann mit dem Gesetze auch kanonisiert wurden.

Unter welchem Gesichtspunkt überhaupt der ganze Gang der Geschichte Israels zu betrachten ist, zeigt der letzte Abschnitt: „über die Idee und Anstalt der Theokratie.“ Im alten Israel, vor dem Exil, so wird hier ausgeführt, hat eine Theokratie als Verfassungsform nie bestanden, sondern nur als ideale Vorstellung. Jeder bewegte sich in freier Natürlichkeit. Die Kirche hätte ohne die Voraussetzung einer einheitlichen Staatsgewalt gar nicht bestehen können. In der Richterzeit fehlt diese noch; nur vorübergehende Vereinigungen in der Not finden statt. Aber allmählich trat das Bedürfnis nach fester Staatseinheit mehr hervor, und so entstand einmal aus einer solchen durch die Not hervorgerufenen Vereinigung

das Königtum. Saul begann seine Laufbahn wie die andern Richter, aber man behielt ihn als König. Saul und David haben dem öffentlichen Leben Mittelpunkt und Halt gegeben, darum entsteht auch erst von ihrer Zeit an eine Litteratur. In dieser Zeit war die Naturbasis des Kultus vorherrschend, daher war derselbe Quelle des Heidentums, doch so, dass dabei immer Jehova als Israels König angesehen wurde. Aber auch die Propheten, wenn sie in der bald beginnenden Zeit des Verfalls das messianische Ideal aufstellen und als Hoffnungsziel vorhalten, schauen dasselbe als Königsbild an. Das Gemeinwesen der Zukunft wird z. B. von Jesaja betrachtet als das natürliche, aber so, dass darin Recht und Gerechtigkeit herrscht (ohne Unterscheidung zwischen menschlichem und göttlichem Recht). Wenn Hosea gegen das Königtum spricht, so redet er nur aus der geschichtlichen Erfahrung, geht nicht von einer apriorischen Theorie der Theokratie aus. Als nun die Hoffnungen der Propheten nicht verwirklicht wurden, als vollends das israelitische Staatswesen zerstört wurde, und auch die aus der Verbannung Zurückgekehrten die Selbständigkeit nicht wieder erlangten, da entstanden einerseits excentrische Hoffnungen auf universale Weltherrschaft. Andrerseits war aber in Wirklichkeit die Fortexistenz des Volkes bedroht, und den Frommen, die sich nach der Wegschaffung der bisherigen Häupter nun an die Spitze stellten, die Aufgabe gestellt, einen Halt für die Bewahrung dieser bedrohten Existenz zu suchen. Sie fanden ihn in den Kultusinstitutionen. Schon unter dem Königtum hatte zuletzt der judäische Reichstempel die andern überflügelt, und zugleich der Kultus einen Aufschwung, besonders unter dem sonst übel beleumundeten Manasse genommen (Sühnopfer, Kinderopfer, Weihrauch) und die jerusalemische Priesterschaft an Macht und Einfluss gewonnen. Daher wird nun nach dem Exil der Kultus organisiert in der Kultusgemeinde, in welcher sich das Volk forterhalten soll. Zuerst sucht Ezechiel als Mittelglied zwischen Propheten und Gesetz das Gemeinwesen kirchlich zu organisieren. Und so kommt es dann weiter vollends zur Aufstellung eines die Priesterschaft stützenden und das Volk bis ins Einzelne der Herrschaft derselben unterwerfenden

Kultusgesetzes, des Priestercodex. Doch wird die Hierokratie durch den Priestercodex nicht erst geschaffen, sondern nur gestützt. Auch ist dann freilich eben durch die Wertlegung auf dieses geschriebene Gesetz später die Priesterschaft vor den Schriftgelehrten zurückgetreten. In dieser Hierokratie erst finden wir die Theokratie als Verfassung oder Anstalt verwirklicht. In ihr ist nun der Gottesstaat nicht der unter Gottes Herrschaft stehende menschliche Staat mit seinen natürlichen Ordnungen, sondern hat seine eigene künstliche Sphäre, und es entsteht ein äusserlicher materieller Gegensatz von heilig und profan. Während aber früher der Kultus Quelle des Heidentums war, so wird nun die Monolatrie und bildlose Gottesverehrung wirklich durchgeführt, die Feste vom Naturboden abgelöst, die Opfer sind nicht mehr menschliche Versuche, Gott zu gefallen, sondern göttliche Gnadenmittel, Hauptwirkung derselben die Sühne, indem das Sündenbewusstsein permanent wird, daher noch vor den Opfern die ascetischen Leistungen hervortreten. So ist jetzt das Heidentum wirklich überwunden, indem der Kultus pädagogisches Zuchtmittel geworden ist, aber er ist nun dafür dem Herzen des Volkes entfremdet.

Übergang zur Beurteilung. Gang derselben.

Prüfen wir nun diese ein weites Gebiet umfassende Darstellung, so können wir nicht auf alles Einzelne eingehen, sondern müssen uns darauf beschränken, das Wichtigste, insbesondere die wesentlichen Grundgedanken, ins Auge zu fassen. Dies wird aber auch wohl um so eher genügen, als diese späteren Teile des W.'schen Werkes doch in Vergleichung mit dem ersten Hauptteil die weniger bedeutenden sind, wie ja auch W. selbst auf den ersten Teil als den grundlegenden das Hauptgewicht legt. Wenn nun W. im ersten Abschnitt des zweiten Hauptteils die Chronik, im zweiten die Bücher der Richter, Samuels und der Könige, im dritten, sowie im folgenden Abschnitt des dritten Hauptteils (Abschluss der Kritik des Gesetzes) Pentateuch und Josua je für sich behandelt, so hat das

seinen guten Grund; denn jede dieser Gruppen hat nicht bloss, wie er selbst andeutet, für das zu erweisende Resultat eine eigentümliche Bedeutung, sondern auch hinsichtlich der Art, wie der Beweis geführt werden muss, eine eigentümliche Beschaffenheit. Die Chronik ist eine Schrift, die den Büchern Samuels und der Könige als parallel zur Seite geht, hier handelt es sich daher vor allem darum, zu zeigen, wie sich diese parallelen Schriften zu einander verhalten. Bei den Büchern der Richter, Samuels, der Könige nimmt W. an, dass ein früher vorhandener Erzählungsstoff teils Zusätze erhalten habe, teils von späterem Standpunkt aus überarbeitet worden sei: es ist also nachzuweisen, was zur ursprünglichen Erzählung, was zu den späteren Bestandteilen und zur Überarbeitung gehöre. Bei Pentateuch und Josua dagegen sind die meisten Kritiker darin einig, dass dieses Werk aus verschiedenartigen Quellenschriften zusammengesetzt sei, und auch darüber ist zum grossen Teile wenigstens Übereinstimmung vorhanden, was zu jeder dieser Quellenschriften gehöre: daher kann W. hier die Quellenscheidung wenigstens in der Hauptsache als eine schon vorhandene voraussetzen, und es handelt sich für ihn vornehmlich um die Frage, in welcher Ordnung diese Quellenschriften entstanden seien. Demzufolge werden auch wir jede jener Gruppen für sich zu betrachten, und zuletzt noch auf die zusammenfassenden Schlussabschnitte W.'s einzugehen haben.

Fünftes Kapitel.

Würdigung der Geschichtsbücher: Richter bis Chronik.

1. Chronik. — Die Verschiedenheit der Gesammtanschauung gegenüber den parallelen Schriften. — Einzelne Differenzen. — Glaubwürdigkeit der Chronik im Ganzen. — 2. Richter, Samuel und Könige. — Chronologie. — Beurteilung, welche die Verfasser üben. — Reden und Geschichten, die später eingetragen sein sollen. — Zusammenfassung.

Beginnen wir nach dem Obigen zuerst mit der Chronik. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Schrift dem Zweifel an

ihrer Glaubwürdigkeit manche Anhaltspunkte bietet, welche deshalb auch, wie W. selbst bemerkt, schon von früheren Kritikern (besonders von De Wette) hervorgehoben worden sind. Es finden sich nicht nur ziemlich viele einzelne Differenzen gegenüber den Büchern Samuels und der Könige, sondern es tritt auch eine andere Gesammtanschauung hervor. Die Differenzen erweisen sich hie und da als Widersprüche, die nicht oder doch nicht völlig auszugleichen sind. Ausserdem finden sich auch einzelne Angaben, die in sich selbst als nicht wohl denkbar, oder als dem Zusammenhang widersprechend, und darum als unrichtig angesehen werden müssen. Zum Teil lassen sie sich am wahrscheinlichsten erklären aus Missverständnis einer dem Verfasser zugekommenen an sich richtigen Tradition. So II, 20, 36, wenn aus dem 2 Kön. 10, 22 und 22, 49. gebrauchten Ausdruck: „Tarschischfahrer d. h. grosse Seeschiffe“ Schiffe, die wirklich nach Tarschisch fahren sollen, gemacht werden, so vielleicht auch in den zu grossen Zahlen II, 13., wo die ursprünglich richtig angegebenen Zahlen der waffenfähigen Mannschaften auf die Zahlen der kämpfenden Heere übergetragen sein können, und hiernach auch die Zahl der Gefallenen bemessen wäre. Ebenso finden sich aber auch zu grosse Zahlen (auch wenn man hier alle Waffenfähigen in Betracht ziehen wollte) II, 17., wie auch die Vergleichung mit II, 26. zeigt: hier wird also ein einfacher Irrtum anzunehmen sein; und dasselbe gilt von einzelnen Angaben der Genealogieen. Doch können solche Unrichtigkeiten, namentlich falsche Zahlenangaben, oft auch auf Fehler der Abschreiber zurückzuführen sein. Hiebei ist es nicht zweifelhaft, dass die Chronik jedenfalls ziemlich später entstanden ist, als die ihr parallelen Schriften, wenn auch kein so später Ursprung derselben erwiesen ist, wie ihn W. annimmt. Die mittelbaren Schlüsse aus dem Buch Nehemia auf die Entstehungszeit der Chronik sind nicht zwingend, da es eine fragliche Hypothese ist, dass der Verfasser der Chronik zugleich auch der letzte Verfasser der Bücher Esra und Nehemia gewesen sein soll, und da die Erwähnung der Namen Jaddua und Darius nicht einmal für das Buch Nehemia selbst mit Sicherheit in die Zeit nach dem Untergang des persischen

Reiches weist. Aber dass die Chronik in der persischen Zeit ihren Ursprung hat, wird unzweifelhaft durch die Angabe II, 36, 22. 23., sowie durch die Ausdrücke: Dareiken und Birah (Burg, Palast) erwiesen; und die Verwandtschaft der Sprache und Darstellungsweise, sowie die fast gleichlautenden Stellen 2 Chron. 36, 22. 23. und Esr. 1, 1—4. machen wahrscheinlich, dass beide Schriften nach ihrer Entstehungszeit nicht weit von einander entfernt sind. Und bei dieser späten Entstehungszeit der Chronik ist allerdings mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass wo die Chronik in wirklichem, unausgleichbarem Widerspruch mit den parallelen Schriften steht, meistenteils der frühere Bericht der glaubwürdigere sein wird; auch führt dieser späte Ursprung der Chronik, zusammengehalten mit den an einzelnen Stellen offenbar hervortretenden Unrichtigkeiten, überhaupt zu dem Schlusse, dass der Verfasser sich hie und da nicht mehr ganz die genaue Kunde über die von ihm dargestellte Geschichte verschaffen konnte. Aber dies alles zugegeben, so ist hiedurch doch noch weit nicht die von W. gemachte Folgerung berechtigt, dass die Chronik im ganzen unglaubwürdig sei, vielmehr lässt sich bei dem allem noch mit gutem Grund an ihrer Glaubwürdigkeit im Wesentlichen festhalten.

Blicken wir zuerst auf die Gesammtanschauung, auf welche W. mit Recht ein besonderes Gewicht legt. Der Gesichtspunkt der Chronik ist allerdings ein anderer, als derjenige der parallelen Schriften, der Bücher Samuels und der Könige. Die letzteren wollen den Gang der geschichtlichen Entwicklung darstellen, wie er durch das Ineinanderwirken der göttlichen Offenbarung und Führung und des menschlichen Verhaltens bestimmt wird. So wird dargelegt, wie es zuerst durch die göttliche Offenbarung und Führung, welche auf menschlicher Seite in dieser Zeit, trotz mancher Verfehlungen, doch vorherrschend ein empfängliches Entgegenkommen findet, aufwärts geht, bis ein gewisses Ziel erreicht ist, bis zu Salomo; dann aber, wie es durch die menschliche schon mit Salomo selbst beginnende und trotz mannigfacher göttlicher Gegenwirkungen und mancher Ausnahmen auf menschlicher Seite immer weiter sich entwickelnde Abweichung von Gottes geoffenbartem Willen abwärts geht bis

zum Untergang der israelitischen Reiche. Hiebei tritt jedoch nach der Trennung der Reiche nur in dem einen derselben, dem Zehnstämmereich, der Abfall schon frühe entschieden auf, wird demselben aber auch bald eine mächtige göttliche Gegenwirkung gegenübergestellt; und so wird dieses Reich zuerst der Kampfplatz zwischen der göttlichen Offenbarung und dem menschlichen Widerstreben, und dieser Kampf mit seinem Ausgang (kein durchgreifender bessernder Erfolg der göttlichen Offenbarungen, daher zuletzt Verderben) wird auch für das Reich Juda vorbildlich und wiederholt sich zuletzt auch in gleicher Weise in diesem Reiche. Deshalb ist es nun auch dem Gesichtspunkt jener Schriften ganz entsprechend, dass die Bücher der Könige in der Zeit des Nebeneinanderbestehens beider Reiche hauptsächlich die Geschichte des ersten Reiches ins Auge fassen, und erst nach dem Fall dieses Reiches, nach welchem dann auch in dem zweiten die vorher langsamere Entwicklung beschleunigt wurde und die Dinge in demselben schneller zur Entscheidung reiften, sich mit dem letzteren eingehender beschäftigen. Dagegen ist der Gesichtspunkt der Chronik offenbar der, dass gezeigt werden soll, wie die Geschichte Israels unter den Königen (wenigstens im Reich Juda) stets im Zusammenhang mit ihren Anfängen und Grundlagen geblieben ist, teils im äusseren genealogisch nachzuweisenden Zusammenhang, teils und vornehmlich aber auch im innern Zusammenhang, indem immer wieder, trotz der dazwischen fallenden Abweichungen, das Streben hervortritt, auf der durch die göttliche Offenbarung gegebenen Grundlage das Volksleben zu erbauen, und daher auch immer wieder eine gewisse, wenn auch nicht vollkommene, Verwirklichung der göttlichen Gebote sich zeigen lässt. Dies vor allem in der Weise, dass die gottesfürchtigen Könige immer wieder eine eifrige und umfassende Thätigkeit auf Herstellung und Ausgestaltung des legitimen Gottesdienstes gerichtet haben, dass die Priester und Leviten eifrig hiebei mitgewirkt haben, und dass auch das Volk sich hiezu willig gezeigt hat. Dabei wird dann aber auch auf die gerade von den besseren Königen für den Staat geschaffene Ordnung, Verfassung und Machtbefestigung hingewiesen. Deshalb einerseits die ausführlichen

Genealogieen besonders im ersten Buch, andererseits die eingehenden Beschreibungen namentlich von Feiern, und die statistischen Verzeichnisse. Nach der Trennung der Reiche freilich ist es nur das Reich Juda, in welchem nicht bloss das Bestreben, das Gesetz zu verwirklichen, am häufigsten hervorgetreten ist und am längsten angehalten hat, sondern welches überhaupt allein den legitimen Gottesdienst festgehalten hat, und deshalb macht auch die Chronik von jener Trennung an allein die Geschichte dieses Reiches zu ihrem Objekt, und lässt sich auf die Geschichte des Zehnstämmereiches nur insoweit ein, als dieses Reich mit jenem in besondere Berührung gekommen ist. Zuletzt übrigens muss auch die Chronik es darlegen, dass am Ende der Ungehorsam und Abfall auch in Juda völlig die Oberhand gewonnen hat, und so das zerstörende Strafgericht über dieses Reich herbeigeführt worden ist, doch schliesst sie nicht ohne den Hinweis auf die Wiederherstellung durch die Rückkehr des Volkes. So sind es nun allerdings zwei verschiedene Gesichtspunkte, von welchen diese einander parallelen Schriften ausgehen, aber sie schliessen einander nicht aus. Insbesondere steht die Geschichte, welche die eine Schrift von ihrem Gesichtspunkte aus erzählt, mit derjenigen, welche die andern von dem ihrigen aus berichten, an sich, abgesehen von der Betrachtungsweise jeder Schrift, nicht im Widerspruch, sondern neben dem Gang der Entwicklung, welchen die Bücher Samuels und der Könige darstellen, haben auch die Thatsachen und Zustände, von welchen die Chronik redet, Raum. Es darf also nicht ohne Weiteres das argumentum ex silentio geltend gemacht, und daraus, dass die spätere Schrift manches erzählt, was die früheren nicht haben, auf die Unglaubwürdigkeit dieser Erzählungen geschlossen werden. So berichtet allerdings die Chronik viel mehr als die Bücher Samuels und der Könige von der Thätigkeit Davids und anderer gottesfürchtiger Könige (wie Assa, Josaphat, Hiskia, Josia) für den Gottesdienst und die Durchführung des Gesetzes überhaupt, aber das von ihr Erzählte, die Thätigkeit Davids zur Vorbereitung des Tempelbaues (nach welcher übrigens doch seinem Sohne immer noch das Hauptwerk zu thun übrig blieb) und der Eifer späterer Könige

für Herstellung des Gottesdienstes und Gesetzesdurchführung, widerstreitet keineswegs dem Charakter jener Könige, wie er auch in den Büchern Samuels und der Könige gezeichnet ist, sondern steht mit demselben ganz im Einklang, es ist also nicht gerechtfertigt, jene Erzählungen der Chronik ohne Weiteres zu verwerfen. Ebenso wenig ist es ein Widerspruch, wenn die Chronik häufig von Thätigkeit der Priester und Leviten erzählt, während dieselben in den Büchern Samuels und der Könige im ganzen nur wenig erwähnt sind*), oder von Zustimmung des Volkes zur Herstellung des legitimen Gottesdienstes, während die Bücher der Könige darüber weggehen, oder von einer ordnenden und auf Befestigung der Macht gerichteten Thätigkeit mancher, besonders besserer Könige, während die Bücher der Könige darüber schweigen. Allerdings muss nun zugestanden werden, dass jede der parallelen Schriften ihren Gesichtspunkt mit einer gewissen Einseitigkeit geltend macht, und besonders thut dies die Chronik, von ihr gilt es mehr als von den parallelen Schriften, dass sie manches, was zu einem im Wesentlichen vollständigen Bilde der Geschichte gehören würde, übergeht. Aber diese Einseitigkeit ist keine solche, aus welcher sich in einer Schrift die Absicht erweisen liesse, die Darstellung der andern auszuschliessen; was die eine oder andere dieser Schriften übergeht, negiert sie darum noch nicht. So findet W. ohne genügenden Grund einen Widerspruch zwischen den Büchern der Könige und der Chronik hinsichtlich der Thätigkeit mehrerer Könige Juda's für den Gottesdienst, nach der ersteren Schrift soll dieselbe eine fortbildende, nach der zweiten

---

*) Auch die nach der Chronik von Josaphat eingeführte Gerichtsorganisation, bei welcher Priester und Leviten beteiligt waren, wird durch die prophetischen Stellen Jes. 1, 5. Mich. 3. nicht als ungeschichtlich erwiesen. Dass in der Zeit dieser Propheten die Machthaber allein das Gericht geübt hätten (wie W. will), dass es also keinen besondern Richterstand gegeben hätte, ist in jenen Stellen nicht gesagt, bei Jesaja werden das einemal richtende Fürsten, das anderemal Richter genannt, bei Micha wird ausdrücklich zwischen der Thätigkeit des Fürsten und des Richters beim Gericht unterschieden. Wenn aber auch etwa jene Gerichtsorganisation zur Zeit der Propheten nicht mehr bestand, so folgt daraus nicht, dass sie niemals vorher eingeführt wurde.

eine wiederherstellende gewesen sein. Er kann sich aber hiebei nur darauf stützen, dass die erstere Schrift von solcher wiederherstellenden Thätigkeit und besonders auch von den vorausgegangenen Missbräuchen, welche dieselbe hervorriefen, weniger erzählt als die zweite. Hieraus geht noch nicht hervor, dass der Verfasser der ersteren Schrift das, was er übergeht, nicht kennt oder leugnen will, sondern es lässt sich auch daraus erklären, dass derselbe überhaupt teils die Geschichte des Reiches Juda während des Nebeneinanderbestehens beider Reiche, teils die ganze Kultusgeschichte dieses Reiches seinem Gesichtspunkt gemäss kürzer behandelt. Andrerseits will die Chronik, wenn sie die Fehltritte Davids und Salomo's übergeht, doch nicht grundsätzlich die Fehler der besseren Könige leugnen oder verdecken, und zeigt dies dadurch, dass sie von einigen besseren Königen des Reiches Juda (Assa, Joas, Amazia, Usia) Fehltritte eingehend erzählt, über welche die Bücher der Könige weggehen. Und wenn die Chronik nach der Trennung der Reiche nur die Geschichte des Reiches Juda zu ihrem Gegenstand macht, so ist doch der Schluss W.'s viel zu weitgehend, dass sie hiemit das Zehnstämmereich ganz aus dem Bereich des Gottesvolkes ausschliessen wolle, denn es fehlt jede positive Andeutung eines solchen Urteils; namentlich auch da, wo in der Chronik Berührungen des Zehnstämmereiches mit dem Reiche Juda erzählt werden, wird nur ebenso wie in den Büchern der Könige der illegitime Gottesdienst in dem ersteren Reiche verworfen. Vielmehr besagt die Ignorierung des Zehnstämmereichs in der Chronik nur soviel, dass dasselbe für den Gesichtspunkt, unter welchem sie die Geschichte darstellen will, nicht in Betracht kommt. Ausserdem ist aber zur Erklärung für die einseitige Haltung der Chronik noch besonders zu erinnern, dass dem Verfasser derselben mit Wahrscheinlichkeit eine Bekanntschaft mit den Büchern der Könige (und so wohl auch mit den Büchern Samuels) zugeschrieben werden darf (auch W. nimmt eine Benützung früherer Schriften, die auf die biblischen Bücher der Könige zurückgehen, durch die Chronik an); dass er demnach wahrscheinlich auch seine Schrift als Ergänzung jener früheren biblischen Schriften betrachtet hat. Um so eher

konnte er auch solches übergehen, was er aus jenen Schriften als bekannt voraussetzen durfte, und was ihm für seinen Zweck weniger Bedeutung hatte. So zeigt er namentlich bei seinen Berührungen mit der Geschichte des Zehnstämmereichs durch den Mangel jeglicher Einleitung und Erklärung offenbar, dass er diese Geschichte als bekannt voraussetzt.

Steht aber die Anschauung und Darstellung der Chronik im ganzen mit derjenigen der früheren parallelen Schriften nicht in ausschliessendem Widerspruch, so würde sich nur noch fragen, ob im einzelnen viele und bedeutende Widersprüche vorhanden sind, welche die spätere Schrift wesentlich unglaubwürdig machen würden. Hier lässt sich aber an einigen Beispielen zeigen, wie diese Differenzen sich teils ganz, teils soweit ausgleichen lassen, dass in der Hauptsache die Berichte übereinstimmen und nur in nebensächlichen Beziehungen ein Widerspruch bleibt. Wenn über den König Abia von Juda in den Büchern der Könige kurz ein tadelndes Urteil ausgesprochen, dagegen in der Chronik über seinen Krieg gegen Jerobeam von Israel berichtet und dabei erzählt wird, dass er sich auf das Bewusstsein des in Juda noch vorhandenen legitimen Gottesdienstes gestützt habe, so steht diese in sich selbst keineswegs unwahrscheinliche Angabe der Chronik auch mit den Büchern der Könige darum nicht in unausgleichbarem Widerspruch, weil auch die Chronik doch von Abia nicht wie z. B. von seinem Sohne Assa eine entschiedene Thätigkeit zur Abschaffung eingerissener Missbräuche und zur völligen Herstellung des gesetzlichen Kultus berichtet. Ähnlich verhält es sich mit dem (hier günstigen) Urteil in den Büchern der Könige über die ganze Regierung des Königs Joas von Juda und der hievon abweichenden Angabe der Chronik über die Verfehlungen dieses Königs in der späteren Zeit seiner Regierung. Jenes Urteil der ersteren Schrift ist eben auch hier ein summarisches und schliesst die Möglichkeit einzelner Verfehlungen, denen allerdings dann in jener Schrift weniger Gewicht beigelegt wird, nicht aus. Übrigens ist dabei in den Büchern der Könige, auch wenn man die Übersetzung Luthers: „solange Jojada ihn unterwies“ nicht annehmen will, doch jedenfalls durch den Beisatz

II, 12, 2. angedeutet, dass das gute Verhalten des Königs durch den Einfluss Jojada's bedingt war. Was aber die besonders in die Augen fallende Differenz der Berichte über die Einsetzung eben dieses Königs Joas betrifft, so ist es allerdings offenbar, dass die Bücher der Könige hiebei hauptsächlich (wie es scheint allein) die königliche Leibwache, die der Chronik die Leviten thätig sein lassen. Allein auch in den Büchern der Könige ist mit der Erwähnung des Abgehens und Antretens am Sabbath, welche eher auf Tempeldiener, die hier unter den Befehl des Kriegsobersten gestellt wurden, als auf Leibwächter passt, und der Austeilung von Waffen durch den Priester, sowie mit der Angabe über die Sänger und Musiker (V. 14.) auf eine vorausgesetzte Mitthätigkeit der Leviten hingedeutet. Andrerseits wird auch in der Chronik, welche ausführlicher erzählt, neben der Thätigkeit der Leviten eine Mitwirkung nicht nur der Kriegsobersten (die doch nicht wohl ohne ihre Mannschaft zu denken sind) sondern auch von „ganz Juda“ und „allem Volk“ erzählt. Nur in den Tempel sollte nach der Chronik (ausser den Obersten) Niemand als die Priester und Leviten kommen, und hierin allein — neben der Differenz in Angabe der Lokalitäten — liegt ein wirklicher Widerspruch gegenüber den Büchern der Könige, in welchen die Läufer als im Tempel um den König herstehend beschrieben werden. Übrigens ist es gerade hier wahrscheinlich, dass die Angabe der Chronik die genauere und richtigere ist, und dass die bewaffneten Leviten im Tempel, die Leibwächter ausserhalb desselben, besonders im königlichen Palast, verwendet wurden. So lässt sich aus beiden Berichten übereinstimmend ein Zusammenwirken der Leibwächter unter ihren Obersten und der unter dem Priester Jojada stehenden Leviten, wie dasselbe auch in der Natur der Sache lag, erkennen, wobei allerdings in den Büchern der Könige die Thätigkeit der letzteren gar nicht ausdrücklich hervorgehoben, sondern nur angedeutet wird, während die Chronik dieselben in die erste Linie stellt und die Mitwirkung der ersteren nur berührt. Also hier allerdings in jeder Schrift eine von ihrem besondern Gesichtspunkt beherrschte Darstellung, aber wirkliche Widersprüche doch nur in Nebenpunkten.

Die Differenzen sodann in der Geschichte der Tempelrestauration unter demselben König Joas involvieren nicht notwendig einen wirklichen Widerspruch. Beide Berichte, in den Büchern der Könige und in der Chronik, erzählen hier übereinstimmend von einer Versäumnis der Priester und Leviten und zwar zunächst in Verwendung des Geldes, und von einer Mahnung des Königs. Auch die Bücher der Könige sagen nicht, dass die Priester das Geld für sich behalten hätten, sondern auch nach ihnen lässt es sich denken, dass der Fehler derselben hauptsächlich in Unterlassung vom Eintreiben des Geldes bestand. Und wenn der eine Bericht den einmaligen besondern Anlass, der andere die bleibende Einrichtung betont, so lässt sich vollends dies beides wohl mit einander vereinigen. So ist auch ein Widerspruch zwischen 1 Kön. 8, 66. und 2 Chron. 7, 8—10. nicht erwiesen, denn auch die Chronik giebt die Dauer der Festfeier selbst nur auf zweimal sieben Tage an, es kann daher die Versammlung am achten Tage, die sie erwähnt, auch die Einleitung zur Entlassung des Volkes an demselben Tage gewesen sein. Auch die Angaben beider Schriften über den Eingriff des Königs Ahas in den Tempelgottesdienst lassen sich vereinigen, denn die in der Chronik erzählte Schliessung des Hauses Gottes kann füglich (mit Zöckler in Lange's Bibelwerk) auf die Wohnung Gottes im engeren Sinne, auf das Allerheiligste und Heilige allein bezogen werden, so dass daneben das in den Büchern der Könige erwähnte Opfern im Vorhof, auf dem von Ahas neu errichteten Altar, immer noch fortgehen konnte. Dass übrigens auch bei wirklichen Widersprüchen die ältere Schrift wenn auch in der Regel so doch nicht immer Recht hat, dafür lässt sich noch anführen, dass hinsichtlich der Differenz über das Begräbnis einiger Könige in Juda (Joram, Joas, Usia, Ahas) die Angabe der Chronik, welche eine Ausnahme von der gewöhnlichen Sitte erzählt, doch wohl als die genauere und deshalb richtigere anzusehen sein wird gegenüber derjenigen der Bücher der Könige, welche Festhalten an jener Sitte berichtet. (Bei Joas und Usia findet übrigens nicht einmal ein wirklicher Widerspruch statt, da die Angabe der Bücher der Könige nur unbestimmter lautet als die der Chronik). Noch weniger über-

zeugend ist es, wenn W. dem Verfasser der Chronik die handgreiflichsten Widersprüche mit sich selbst, die er doch nicht bemerkt haben soll, nachweisen will. Wie die verschiedenen Angaben der Chronik über das Abthun des Höhendienstes von Seiten einiger Könige Juda's zu fassen sind, wurde schon im ersten Hauptteil gezeigt. Bei Abia sind die vielen Frauen und Kinder neben der kurzen Regierungszeit darum nicht undenkbar, weil die Angabe II, 13, 21. nicht notwendig macht, die Heiraten und Geburten alle nur in diese Regierungszeit zu setzen. Auch die verschiedenen Angaben der Chronik über die Ausrottung der königlichen Nachkommenschaft in der Zeit der Könige Joram, Ahasja und der Königin Athalja von Juda heben sich nicht gegenseitig auf. Nach II, 21, 4. hat Joram seine Brüder ermordet, nach II, 21, 17. sind die Söhne Jorams ausser Ahasja von den Arabern weggeführt worden, nach II, 22, 8. 9. hat Jehu die Kinder der Brüder Ahasja's und Ahasja selbst umgebracht. (2 Kön. 10, 13. 14. sind allerdings Brüder Ahasja's genannt, solche können übrigens indessen auch wieder aus der Gefangenschaft der Araber befreit worden sein, auch lässt der Ausdruck Brüder eine weitere Fassung zu, so dass er auch Kinder der Brüder wenigstens mit begreift, was auch durch die grosse Zahl 42 wahrscheinlich wird.) Nach der letzten Angabe der Chronik endlich II, 22, 10. ermordet Athalja allen königlichen Samen, was am natürlichsten auf die Söhne Ahasja's (ausser Joas) bezogen wird. So lassen sich demnach alle diese Angaben wohl unter sich vereinigen. Wenn endlich von Amazia II, 25, 25 gemeldet wird, dass er nach dem Tode des Königs Joas von Jsrael noch 15 Jahre gelebt habe, und dann V. 27, dass seit der Zeit seines Abweichens von Gott seine Diener sich gegen ihn verschworen haben, so wäre, wenn diese Verschwörung als eine schnell zur That führende verstanden werden müsste, der Widerspruch ein so handgreiflicher, dass er dem Verfasser notwendig müsste zum Bewusstsein gekommen sein, es kann aber auch gar wohl angenommen werden, dass V. 27 von dem Anfang einer lange sich fortspinnenden Verschwörung oder noch besser dass von wiederholten Conspirationen die Rede sein soll.

In solcher Weise lassen sich noch manche andere Differenzen ausgleichen, und wir werden mit Wahrheit sagen dürfen, dass diejenigen Widersprüche gegenüber den älteren Schriften und diejenigen Unrichtigkeiten, welche sich nach allem dem noch wirklich in der Chronik finden, zu vereinzelt und zu nebensächlich sind, um die Glaubwürdigkeit dieser Schrift im Wesentlichen aufzuheben. Willkürlich und gewaltsam ist es jedenfalls, wenn W. so ziemlich alles in der Chronik Erzählte, was nicht auch in den früheren Schriften steht, für unglaubwürdig erklärt. So namentlich wenn er die Erzählungen der Chronik von Fehlern besserer Könige (wie Assa, Joas, Amazia, Usia) verwirft und für erfunden ausgiebt, um ihre Unglücksfälle zu erklären. Warum hat dann der Verfasser nicht lieber die Unglücksfälle selbst weggelassen? Vielmehr spricht ja hier die Abweichung von seiner Gewohnheit, die Lichtseiten hervorzuheben, doppelt für die Geschichtlichkeit dieser Erzählungen, und das Motiv des Verfassers für ihre Aufnahme ist offenbar nur darin zu suchen, dass er die Geschichte der Könige Juda's, die ihm die wichtigste ist, und die von den Büchern der Könige während des Nebeneinanderbestehens beider Reiche nur kurz behandelt ist, so vollständig als möglich geben will. Willkürlich ist es ebenso, wenn W. die Siege und die Festungsbauten verschiedener Könige Juda's und das Auftreten einiger Propheten verwirft hauptsächlich darum, weil solche Erzählungen sich in der Chronik mehrmals in ähnlicher Weise wiederholen, und weil die Bücher der Könige nichts davon erwähnen, dann auch weil von den Siegen keine weiteren Folgen hervortreten, und die Profangeschichte nichts davon erwähne; obwohl er (bei den Festungsbauten) selbst zugesteht, dass sich ihre Ungeschichtlichkeit eigentlich nicht speciell nachweisen lasse, was er dann auch nicht für nötig hält. Denn das argumentum ex silentio ist zum Erweis der Ungeschichtlichkeit dieser Erzählungen keineswegs zureichend, auch bedeutende Folgen der gemeldeten Siege mussten nicht in jedem Falle vorhanden sein (man vergleiche nur den so häufigen und schnellen Wechsel des Kriegsglücks in der neu erschlossenen assyrischen Geschichte), sodann die Wiederholung der erzählten Thaten und Begebenheiten ist an

sich gar nicht undenkbar, und dass insbesondere die Chronik hier erzählt, was die Bücher der Könige nicht erwähnen, erklärt sich wieder einfach schon daraus, dass sie die Geschichte des Reichs Juda vollständig behandeln will. So ist es ferner willkürlich, wenn W. den Genealogien der Chronik, von denen er doch selbst zugesteht, dass sie grossenteils für uns undurchsichtig seien und unserer Kritik sich entziehen, wegen einzelner Unklarheiten und Unrichtigkeiten und einzelner Namen, die auf eine nachexilische Zeit zu weisen scheinen, grösstenteils die Glaubwürdigkeit abspricht. Denn dass das Verzeichnis 1 Chron. 9. mit Neh. 11. identisch sei, ist nicht erwiesen, der Differenzen sind zu viele, wie auch Zöckler in Lange's Bibelwerk mit Recht geltend macht. Ebenso ist es nicht begründet, wenn die Kriegsthaten der Stämme Ruben und Simeon, welche die Chronik erzählt, als ungeschichtlich verworfen werden, weil diese Stämme schon früher ihre Bedeutung verloren haben, während dies doch nicht ausschliesst, dass sie in irgend einer späteren Zeit wieder, wenn auch vielleicht nur vorübergehend, an Zahl und Kraft gewachsen sein können. Was endlich die Quellen der Chronik betrifft, so ist wieder die Annahme nicht erwiesen, dass nur eine Quelle derselben zu Grunde liege, und dass diese mit dem Namen Midrasch bezeichnet, also hiemit schon als eine späte charakterisiert sei. Vielmehr sind manche eigentümliche Angaben gerade am natürlichsten aus besondern Quellen zu erklären. Und wenn auch manche dieser Quellen (besonders die Bücher der Könige Juda's und die der Könige Israels, welche in den kanonischen Büchern der Könige noch getrennt erscheinen), eben nach der Chronik inzwischen schon zusammengearbeitet worden sind, so kann dies doch nicht von allen, namentlich von allen prophetischen Quellen gelten; wenn auch einzelne dieser prophetischen Quellen schon früher in die grössere Quellenschrift eingetragen worden sind, so ist dies doch nicht erwiesen bei den Worten Nathans, der Weissagung des Ahia und den Gesichten Jeddis II, 9, 29., den Worten Semaja's und Jddo's II, 12, 15., dem Midrasch Jddo's II, 13, 22., der Schrift Jesaja's II, 26, 22., und noch weniger bei den Worten Nathans und Gads I, 29, 29. Auch ist nicht ohne Weiteres als sicher

anzunehmen, dass der Midrasch des Buchs der Könige II, 24, 27. mit der sonst genannten grösseren Quellenschrift: „Buch der Könige Juda's und Israels oder Israels und Juda's" völlig identisch sei.

Wenn aber so W. überall in der Chronik Erdichtung sieht, erdichtete Kultusthätigkeit der Könige, erdichtetes Auftreten und Wirken der Priester und Leviten, erdichtete Feinde und Siege, erdichtete Festungsbauten, erdichtete Propheten, grösstenteils erdichtete genealogische Nachrichten, teilweise erdichtete Quellen, so ist dies doch nicht mehr besonnene Kritik, die ihrer Aufgabe gemäss nicht mit dem Vorurteil der Unglaubwürdigkeit an den Schriftsteller herantreten, vielmehr ihn zunächst, soweit sie es kann, als glaubwürdig annehmen, und nur soweit triftige Gründe ihr entgegentreten, seine Unglaubwürdigkeit erkennen wird: sondern es ist Hyperkritik. Und ebenso ist es eine ungerechte Behandlung der Chronik, wenn W., wo etwas in derselben mit den früheren Schriften oder mit ihren eigenen Angaben nicht stimmen will, sogleich geneigt ist, dem Verfasser der Chronik Gedankenlosigkeit und Sinnlosigkeit, oder einen sehr beschränkten Gesichtskreis zuzuschreiben, während doch der Kritiker mit der Präsumtion an die von ihm zu beurteilenden Schriftwerke herantreten soll, Verstand in ihnen zu finden, und sich bemühen soll, auch wo ihm etwas zunächst nicht begreiflich ist, solchen Verstand zu suchen. Bei W. geht aber diese Behandlungsweise der Chronik, die Geringschätzung und der Spott, den er manchmal über sie ergiesst, offenbar teils daraus hervor, dass die Chronik der Geschichtsanschauung, die er durchführen will, am meisten entgegensteht, teils daraus, dass ihm der Geist levitischer Gesetzlichkeit, der in derselben herrscht, in besonderem Grade antipathisch ist. Wer dagegen die allgemeine Grundanschauung W.'s über die Geschichte Israels nicht teilt, der findet sich durch geschichtliche Thatsachen nicht genötigt, die Glaubwürdigkeit der Chronik so, wie es W. thut, zu verwerfen (wie denn auch andere Kritiker, z. B. Dillmann nach W.'s eigener Anführung, derselben entschieden mehr Wert beilegen). Und wer den Glauben an eine göttliche Offenbarung im Alten Testament entschieden und konsequent festhält, der

wird auch die Anschauung der Chronik, wenn gleich der prophetische in den Büchern Samuels und der Könige herrschende Gesichtspunkt noch ein tiefer greifender und umfassenderer ist, doch zu würdigen und als wahr und berechtigt anzuerkennen vermögen, und er wird auch in ihrer Darstellung das Walten und Wirken des heiligen Geistes erkennen. Wer aber der Chronik solchen Wert und solche Glaubwürdigkeit beilegt, der findet in ihr bedeutende Beweise gegen W.'s Darstellung der israelitischen Kultusgeschichte, indem sie teils in den Zeiten der Könige viel von eifriger und umfassender Kultusthätigkeit besserer Könige, im Verein mit den Priestern und Leviten und unter Zustimmung des Volkes, erzählt, teils am bestimmtesten und deutlichsten das Fortbestehen der Stiftshütte bis zum Tempelbau bezeugt, und die Abstammung der späteren Priester von Aaron, der Leviten von Levi genealogisch nachweist.

Fassen wir nun weiter die Gruppe der Bücher der Richter, Samuels und der Könige ins Auge. Hier ist nach W. die Geschichtserzählung aus früheren und späteren Bestandteilen zusammengesetzt, und namentlich zuletzt noch die Geschichte von einem späteren Standpunkt aus überarbeitet, und also alles was zu dieser Überarbeitung gehört, überhaupt was späteren Ursprungs ist, für eine Geltung des Priestercodex oder auch des Deuteronomiums in jener Zeit nicht beweiskräftig. Blicken wir zuerst auf einen Bestandteil, den W. der Überarbeitung zuweist, nämlich auf die Chronologie, die gemacht, und von der Zahl 40, unmittelbar oder mittelbar durch ihre Teilzahlen und Vielfache, beherrscht sein soll. Im Buch der Richter finden wir dreimal 40 Jahre (Kap. 2. 5. 8.), einmal 80 Jahre (Kap. 2.) und einmal 20 Jahre (Kap. 16.) als Ruhezeiten, einmal 20 Jahre (Kap. 4.) und einmal 40 Jahre (Kap. 13.) als Drangsalszeit (Zahlen die allerdings als runde vielleicht nicht immer so ganz genau zu nehmen sind); sonst aber kommen überall, und im ganzen ebenso häufig, andere Zahlen vor, die entweder gar nicht Teilzahlen oder Vielfache von 40 sind, oder doch, wie 8 und 10, zu jener Zahl nur in entfernterer Beziehung stehen. In den Büchern Samuels, die im übrigen nur wenige chronologische Angaben haben, wird Davids Regierungszeit zu

40 Jahren angegeben, ebenso in den Büchern der Könige sowohl die des David als die des Salomo und die des Joas von Juda, sodann die des Pekah zu 20 Jahren, ferner die Zeit zwischen dem Auszug aus Ägypten und dem Tempelbau zu 480 = 12 mal 40 Jahren. Ausserdem kommen nur einigemal Zahlen vor, die zu 40 in entfernterer Beziehung stehen: 10, 8, 2, und sonst überall Zahlen, die nicht Teilzahlen oder Vielfache von 40 sind. Wenn nun auch W. noch einen Fall beibringen kann, wo sich durch Addition einiger auf einander folgenden Regierungszeiten ein Vielfaches von 40 ergiebt, so kann doch bei diesem Sachverhalt keineswegs gesagt werden, dass die Chronologie der Bücher der Richter, Samuels, der Könige im ganzen durch die Zahl 40 und ihre Teilzahlen oder Vielfache beherrscht sei, und deshalb eine gemachte sein müsse. Dass aber einzelne dieser chronologischen Angaben nicht genau mit einander stimmen und ihre Vereinigung Schwierigkeiten macht, spricht viel mehr gegen als für eine gemachte Chronologie.

Ein wesentlicheres Kennzeichen der Überarbeitung jedoch soll sein die Beurteilung, welche teils gelegentlich im Lauf der Erzählung, teils in besondern reflektierenden Abschnitten hervortritt, und durch welche dann auch die ganze Darstellung und Anordnung bestimmt wird. Solche ausdrückliche Beurteilung findet sich hauptsächlich in den Büchern der Richter und der Könige, während die Bücher Samuels meist die Geschichte und die handelnden Personen selbst reden lassen. Dass diese Beurteilung den Verfassern der Schriften angehört, kann allerdings nicht im Zweifel sein, dass sie aber mit der Geschichte selbst im Widerspruch stehe und von einem späteren Standpunkt aus in dieselbe hineingetragen sei, finden wir von W. nicht erwiesen. Was das Buch der Richter betrifft, so spottet W. über den sich wiederholenden Gang: Abfall, Drangsal, Bekehrung, Ruhe, wie er in der Reflexion Kap. 2 angegeben und in der Erzählung selbst dargestellt ist, und macht dagegen vornehmlich geltend, dass die erzählten Kämpfe nicht das ganze Volk, sondern einzelne Stämme betroffen haben und von Stammeshelden geführt worden seien, dass sie vielfach nicht nach einander verlaufen, sondern gleichzeitig gewesen seien, und dass

die Entwicklung überhaupt in Wirklichkeit aufwärts zum Königtum, nicht, wie der Verfasser es anschaue, abwärts gegangen sei. Aber wenn die Bedrängnisse auch meist zunächst nur einen oder einige Stämme betrafen, so waren sie doch von solcher Grösse und Schwere, dass sie auf das ganze Volk einen Einfluss üben mussten, besonders da sie wechselnd an verschiedene Stämme kamen. Auch ist Gleichzeitigkeit der verschiedenen Kämpfe in den meisten Fällen doch nach den Verhältnissen nicht wohl zu denken; so zwischen Othniel und Ehud, Ehud und Barak, Barak und Gideon, da hier jede der Bedrängnisse eine zu umfassende ist; höchstens etwa teilweise zwischen Samgar und Barak, was in diesem Fall auch die Darstellung selbst nicht ausschliesst. Nur der Ammoniter- und Philisterdruck, den die Darstellung selbst als gleichzeitig bezeichnet, ist auch wirklich leicht als gleichzeitig zu denken, und hat also die Angabe des Verfassers zugleich innere Wahrscheinlichkeit, darum, weil die Feinde hier geradezu von entgegengesetzten Seiten herkommen, und der eine hauptsächlich das Ostjordanland, der andere den Südwesten bedrängt. So bleibt das Verhältnis zwischen den verschiedenen Kämpfen doch vorherrschend ein Nacheinander. Und zwar wenn wir nicht nur auf die grössere und nach einer Seite (durch die Philister), auch anhaltendere Bedrängnis in der Zeit Jephtha's und Simsons, sondern auch auf den auffallenden Mangel an Mut und Patriotismus bei dem Stamm Juda in Simsons Geschichte, auf die Gewaltherrschaft Abimelechs und die innere Zwistigkeit zu Jephtha's Zeit, auf den weniger reinen Charakter der späteren Richter Jephtha und Simson namentlich in Vergleich mit Gideon sehen, so erkennen wir die Entwicklung nicht als eine aufwärts, sondern als eine abwärts gehende. Allerdings führt sie dem Königtum entgegen, aber nur insofern, als durch den wachsenden Verfall das früher (z. B. von Gideon und seinem Sohne Jotham) noch nicht so gefühlte Bedürfnis des Königtums immer dringender wird. So ist kein geschichtlicher Grund dagegen vorhanden, anzunehmen, dass der Gang der Geschichte Israels während der Richterzeit wirklich im ganzen ein solcher wiederholter Wechsel von Abfall, Drangsal, Bekehrung, Ruhe, in abwärts gehender Richtung,

gewesen sei, wie ihn der Verfasser in Kap. 2 anschaut und dann auch in seiner Erzählung darstellt. Nur dann kann die Geschichtlichkeit dieser Anschauung und Darstellung beanstandet werden, wenn man es bestreitet, dass der Abfall, der nicht nur im allgemeinen von dem Verfasser öfter erwähnt wird, sondern von dem auch — zum Beweis seiner geschichtlichen Wirklichkeit — specielle Spuren sich finden (Götzendienst in der Geschichte des Gideon Kap. 6 und des Abimelech Kap. 9., illegitimer Gottesdienst von Gideon veranlasst Kap. 8 und in der Geschichte des Leviten Kap. 17. 18., sittliche Vergehungen in der Geschichte Abimelechs Kap. 9 und in der Schandthat zu Gibea Kap. 19—21) die Ursache der Drangsale, dass diese göttliche Strafen für den Abfall gewesen seien. Dies muss allerdings W. von seiner Grundanschauung aus thun; wer aber an eine göttliche Offenbarung im Alten Testament glaubt, wird auch jenen Causalzusammenhang als richtig festhalten, und darum eben in jener Anschauung, die der Verfasser des Buchs der Richter ausspricht und durchführt, die richtige und entsprechende Erklärung der Geschichte jener Zeit erkennen. Ebenso verhält es sich auch mit den Büchern der Könige. Wenn der Verfasser derselben in seiner jedesmaligen Beurteilung der Könige, wobei er namentlich jede Abweichung vom legitimen Gottesdienst tadelt, darauf hindeutet, dass solche Abweichungen von Gottes Willen göttliche Strafen nach sich gezogen haben, sodann in der Reflexion beim Untergang des Zehnstämmereichs II, 17. es eingehend ausführt, dass derselbe den Abfall von Gott zur Ursache gehabt habe, und auch beim Anfang der Katastrophe über das Reich Juda II, 24. kürzer darauf hinweist, so widerspricht dies der Geschichte nicht. Ebenso wenn er durch die ganze Art seiner Darstellung dasselbe zeigt, und namentlich auch den Unterschied zwischen dem Zehnstämmereich und dem Reich Juda hervorhebt, wornach im ersteren der Abfall von Anfang an entschiedener aufgetreten und auch nach der göttlichen Gegenwirkung immer noch in gewissem Grade bis an's Ende hartnäckig festgehalten worden ist, und deshalb auch der Verfall schneller überhand genommen hat und der Untergang früher eingetreten ist, während im Reich Juda die Abfalls- und Ver-

derbensentwicklung langsamer vor sich ging: so steht dies mit der wirklichen Geschichte ganz im Einklang. Und darum ist es auch keine die geschichtliche Wirklichkeit verrückende Darstellung, wenn er diese schnellere Abfalls- und Verderbensentwicklung des Zehnstämmereiches, wornach dasselbe für das Reich Juda vorbildlich geworden ist, vornehmlich auch dadurch ins Licht stellt, dass er jenes Reich während seines Bestehens in erster Linie berücksichtigt. Dieser Gesichtspunkt: Verderbensentwicklung als Folge der Abfallsentwicklung und nach Verhältnis derselben, ist für die Betrachtung der Geschichte Israels auch in dieser Periode ein ganz berechtigter, denn es ist, wie schon oben im ersten Teil gezeigt wurde, nicht geschichtlich, was W. behauptet, dass der vom Gesetz abweichende Jehovadienst in jener Zeit, in welche die Geschichte fällt, als legitim gegolten habe, und erst vom Standpunkt einer späteren Zeit aus als Abfall beurteilt worden sei. Es sprechen hiegegen in den Büchern der Könige selbst hinsichtlich des Zehnstämmereiches das Zeugnis der Propheten I, 13. 14. gegen den Kälberdienst, und in Betreff des Reichs Juda die Reaktionen der Könige Hiskia und Josia gegen den Höhendienst (neben denen die Chronik auch schon Reaktionsversuche von Assa und Josaphat erzählt), und dann weiter die späteren Aussprüche der Propheten Amos und Hosea gegen den ersteren, Micha gegen den zweiten. So ist es denn auch der naturgemässe Gang, wenn diese in jener Zeit nach dem Zeugnis der Bücher der Könige soweit verbreiteten Abweichungen von dem göttlichen Gesetz besonders auch in der Zeit nach dem Tempelbau, in welcher sie noch mehr bewusst und vorsätzlich als früher festgehalten wurden, weiter zu wirklichem Götzendienst geführt und mit beidem auch sittliche Verfehlungen sich verbunden haben, wenn hiedurch göttliche Strafen herbeigezogen worden sind, und wenn die Fortentwicklung der Sünde auch eine Fortentwicklung des Verderbens und zuletzt den Untergang herbeigeführt hat. Ebenso ist die Behauptung W.'s der Geschichte nicht entsprechend, dass beide Reiche hinsichtlich des Kultus im Wesentlichen gleich gestanden seien, weil ja auch in Juda Bilderdienst getrieben worden sei, wofür er die Verehrung der ehernen Schlange II, 18, 4,

und die Aschera im Heiligtum II, 23, 6. anführt. Wir finden dagegen doch einen mehrfachen nicht unbedeutenden Unterschied zwischen beiden Reichen. Im Zehnstämmereich ist der Kälberdienst der allein herrschende, vom ersten König eingeführte, von den späteren geschützte, von der Priesterschaft gepflegte, auch nach der Abschaffung des Baalsdienstes erhaltene, überhaupt von allen Königen bis ans Ende festgehaltene; im Reich Juda besteht der Höhendienst nur neben dem gesetzlichen Gottesdienst im Tempel, und solange er besteht — allerdings die längste Zeit während der Dauer des Reichs Juda — ist er doch nur geduldet, indem von Zeit zu Zeit Versuche der Abschaffung gemacht werden, und zwar gegen das Ende mit grösserem Erfolg. Der Kälberdienst im Zehnstämmereich ferner ist an sich schon Bilderdienst, der Höhendienst in Juda nicht, wenn er gleichwohl manchmal auch und vielleicht (nach Jes. 2.) später immer allgemeiner mit Bilderdienst verbunden war. Wenn überhaupt Bilderdienst in Juda vorkam, so geschah dies doch auch nur neben dem legitimen Gottesdienst; auch steht die lange gepflegte Verehrung der ehernen Schlange doch als vereinzelter Fall da; andere, besonders eigentlich götzendienerische Bilderverehrung (wie die der Aschera im Heiligtum) wurde erst neu von götzendienerischen Königen eingeführt. So hat nun allerdings auch in Juda, wie in Israel, der illegitime Kultus von Zeit zu Zeit weiter zum eigentlichen Götzendienst geführt, und zugleich, und häufig in Verbindung damit, riss auch sittliches Verderben ein. Aber doch geschah dies im Zehnstämmereich schon frühe (unter Ahab) in solcher Weise, dass der Götzendienst wenigstens für eine Zeitlang ganz herrschend wurde, während im Reich Juda lange, auch unter tadelnswerten Königen, der Götzendienst nur neben dem Jehovadienst eindrang, und — nach der kurzen Episode der Athalja — erst Ahas und Manasse in ähnlicher Weise wie Ahab, doch wie es scheint ohne Unterdrückung des Jehovadienstes, dem Götzendienst huldigten. Und da im Zehnstämmereich der Bilderdienst niemals abgethan wurde, so musste auch später der Götzendienst wieder in umfassender Weise sich mit demselben verbinden, wie dies die Bücher der Könige II, 17. andeuten und

der Prophet Hosea bezeugt; während im Reich Juda gleichzeitig noch der Jehovadienst herrschend war, und auch später noch bei stärkerem Eindringen des Götzendienstes immer auch wieder Reaktionen erfolgten, bis am Ende auch hier der Abfall völlig überhand nahm. So ist dem entsprechend auch im Zehnstämmereich das Unheil früher eingebrochen, hat sich schon frühe und dann immer wieder in gewaltsamen Thronwechseln und ferner in unglücklichen Kriegen gegen auswärtige Feinde geoffenbart, bis zuletzt — viel früher als für das Reich Juda — der Untergang eintrat. Dieses aber ist, indem der gesetzliche Gottesdienst und das davidische Königshaus in demselben fortbestand, und gegen den Abfall immer wieder Gegenwirkungen durch König und Volk eintraten, trotz mancher göttlichen Strafen durch Unglücksfälle, doch um ein Gutes länger in seinem Bestand geblieben, bis zuletzt bei überhandnehmendem Abfall auch über dieses Reich der Untergang hereinbrach. So dürfen wir also auch hier sagen: der Gesichtspunkt, aus welchem der Verfasser der Bücher der Könige die Geschichte darstellt, seine Anschauung von der Sündenentwicklung und Verderbensentwicklung in den beiden Reichen, widerspricht nicht der Wirklichkeit der Geschichte, sondern entspricht vielmehr derselben. Nur dann kann man diese Betrachtungsweise für ungeschichtlich halten, wenn man wie W. durch seine Grundanschauung dazu geführt wird, einen Abfall Israels in dieser Zeit als nicht vorhanden oder als nicht in grosser Bedeutung und Wirkung vorhanden, und den Verfall und Untergang nicht als göttliche Strafen für diesen Abfall anzusehen. Wer aber auf dem Standpunkt des Offenbarungsglaubens steht, der wird eben diese Anschauung von der Sündenentwicklung und der dadurch bewirkten Verderbensentwicklung als eine der Natur der Sache gemässe acceptieren, und auch hier in dem Gesichtspunkt des Verfassers den richtigen für die Erklärung des Gangs der Geschichte anerkennen.

Noch weiter aber geht W., und verfährt entschieden willkürlich und gewaltsam, wenn er solchen Reden, welche die Erzählung geschichtlichen Personen beilegt, namentlich Weissagungen, in welchen entweder der schon erwähnte Gesichts-

punkt der Beurteilung oder eine Wertlegung auf Kultus und Kultusstätte hervortritt, wie 1 Sam. 2, 27 ff. 2 Sam. 7., 1 Kön. 8. und 11, 31—39., ohne Weiteres späteren Ursprung zuschreibt. Denn nur wenn man von der Grundanschauung W.'s ausgeht, passen diese Reden nicht in die Geschichte jener Zeit, wer aber auf dem Standpunkt des Offenbarungsglaubens steht, wer insbesondere eine wirkliche Weissagung und überhaupt eine Erleuchtung der Offenbarungsorgane durch den Geist Gottes glaubt, für den sind solche Reden im Munde geschichtlicher Personen nicht nur wohl denkbar, sondern ganz der geschichtlichen Entwicklung entsprechend. Ebenso verhält es sich, wo W. in diesen Büchern Bestandteile der Erzählung selbst aus der ursprünglichen Geschichte ausscheidet und als spätere Zusätze betrachtet. Auch hier geben ihm die entscheidenden Gründe hiefür nicht geschichtliche Thatsachen, sondern seine Grundanschauung. So wenn er im Buch der Richter die Erzählung von der Schandthat in Gibea (bei welcher übrigens das Verfahren des Leviten nicht, wie es W. darstellt, vom Erzähler gebilligt wird) und von ihren Folgen als ungeschichtlich verwirft. Der Widerspruch zwischen dieser Erzählung und der vorhergehenden Geschichte von Micha und den Daniten, auf den sich W. stützt, ist in Wahrheit nicht vorhanden, denn das ungebundene Leben und das rücksichtslose, gesetzlose Handeln aus der ungebrochenen Natürlichkeit heraus findet sich in der zweiten Geschichte ebenso wie in der ersten, schon in dem Treiben des Leviten Kap. 19 und dann in noch stärkerer und verkehrterer Weise auf Seiten der Einwohner von Gibea und der Benjaminiten. Das Eigentümliche der zweiten Erzählung ist dann nur die entschiedene und einmütige Reaktion des ganzen Volkes, in welcher sich übrigens auch noch in gewissem Grade natürlicher ungebrochener Eigenwille offenbart. So trägt diese Erzählung Kap. 19—21. einen mit der vorhergehenden und mit der ganzen Geschichte der Richterzeit verwandten Charakter. Für W. aber ist sie, wie er selbst es ausspricht, hauptsächlich aus dem Grunde unannehmbar, weil eben jene entschiedene Reaktion des Volkes, jener einmütige Eifer des ganzen Israel, Genugthuung für die Gesetzesübertretung zu schaffen, wie er in dieser Geschichte

sich kundgiebt, ihm in jener Zeit undenkbar ist. Diese Undenkbarkeit besteht indessen bloss für den, der die principielle Geschichtsanschauung W.'s teilt; wer dagegen an ein kräftiges Hineinwirken der göttlichen Offenbarungsthätigkeit in die Geschichte Israels glaubt, der kann auch die Möglichkeit eines solchen Eifers auf Seiten des Volkes im allgemeinen als Folge jenes göttlichen Wirkens annehmen, und wird in dem in Rede stehenden Zeitpunkte sich das wirkliche Vorhandensein einer solchen Gesinnung im Zusammenhang mit dem Entgegenkommen, welches Israel nicht allzulange vorher, vor dem Ende Josua's, gegenüber dem göttlichen Willen gezeigt hatte, um so eher erklären können. Zudem zeugen für die Geschichtlichkeit jener Erzählung auch die wiederholten Rückblicke Hosea's auf dieselbe (Kap. 9, 9. und 10, 9.). Was die Bücher Samuels betrifft, so kehrt dieses willkürliche Verfahren W.'s besonders wieder in der Geschichte Samuels und Davids. Es ist doch eine sehr gewaltsame Behandlung der Geschichte, wenn W. die Gestalt Samuels, welche nach Jer. 15, 1. Ps. 99, 6. auch später noch als eine bedeutende in Erinnerung stand, und demnach jedenfalls einen tiefen Eindruck hinterlassen haben und eine bedeutende gewesen sein muss, so sehr zusammenschrumpfen lässt. Ein gewaltsames Verfahren ist es, wenn er Samuel bloss als Priester, als im engern Kreise bekannten Seher und als Patrioten, welcher den tüchtigen Saul zur Übernahme der Regierung veranlasst, betrachtet, nicht aber als Regenten Israels, nicht einmal eigentlich als Stifter und Haupt der Prophetenvereine, wenn er Samuels Wirksamkeit als Vertreters Gottes bei Einsetzung des Königtums und ebenso sein Entgegentreten gegen den König Saul in derselben Eigenschaft für ungeschichtlich erklärt, und so überhaupt die nach der Erzählung in die Geschichte Israels so tief eingreifende Wirksamkeit Samuels grösstenteils aus derselben beseitigt. Denn durch die geschichtlichen Thatsachen ist diese Beseitigung nicht gerechtfertigt. Der geschichtliche Grund gegen ein solches Wirken Samuels, welcher am meisten Schein hat, ist derjenige, dass mit dem 1 Sam. 7. erzählten Siege über die Philister, der von Samuel erbeten war, und seinen dort genannten Folgen die nachher beschriebene

Lage des Volkes, welche das Bedürfnis des Königtums hervorrief, nicht vereinbar gewesen sei. Aber wenn man V. 13. 14. genau ansieht, so ergiebt sich, dass die meisten hier angegebenen Folgen jenes Sieges (Aufhören der Einfälle der Philister, Wiedergewinnung von Städten) vorübergehende gewesen sein können, und dass bei derjenigen Folge, welche ausdrücklich als eine bis zum Tode Samuels fortdauernde bezeichnet wird, der Ausdruck („die Hand des Herrn war wider die Philister“) so allgemein lautet, dass er mit gutem Recht auch für den Zustand unter Saul bis zu Samuels Tode gebraucht werden konnte. Dass Saul von Samuel gar nichts gewusst habe, wird 1 Sam. 9, 6. nicht vorausgesetzt, sondern höchstens, dass ihm der Wohnort und die in der Regel (wie hier erhellt) nur in Privatangelegenheiten geübte Seherthätigkeit desselben nicht bekannt war; vielleicht aber auch (da doch sein Knecht davon wusste) nur das, dass es ihm zunächst nicht einfiel, sich für seinen Zweck an Samuel zu wenden. Scheint aber auch hier Samuel in verhältnismässiger Stille und Zurückgezogenheit zu leben, so erklärt sich dies daraus, dass er nach 8, 1—3. damals seine öffentliche Thätigkeit schon mehr an seine Söhne abgegeben hatte. Was aber den Konflikt zwischen Samuel und Saul betrifft, so übertreibt W. besonders die Schroffheit des Auftretens Samuels in Kap. 13., wenn er hier die höchste Steigerung desselben erkennt, und so überhaupt den ganzen Konflikt als unglaubwürdig darstellt. Streng tritt hier Samuel allerdings schon auf, weil er den Anfang vom Ungehorsam Sauls gegen Gott erkennt, aber doch im ganzen noch milder als Kap. 15., wo gegenüber dem wiederholten und stärkeren Ungehorsam Sauls auch die Strafandrohung bestimmter gefasst ist, und konkreter und näher sich gestaltet. Vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens ist überhaupt ein solches Auftreten Samuels als göttlichen Organs nicht undenkbar, und ebenso auch schon früher das Entgegentreten desselben gegen die Art, wie das Volk einen König begehrt, welches sich auch nach dem Berichte selbst mit der göttlichen Einwilligung zur Gründung und zum Bestehen eines israelitischen Königtums überhaupt wohl vereinigen lässt. Für W. ist aber der Hauptgrund zu dieser Beseitigung der Bedeutung

und Wirksamkeit Samuels eben der: es verträgt sich mit seiner Geschichtsanschauung nicht, dass in jener Zeit, wo ein ganz freies, naturwüchsiges Leben in Israel geherrscht haben soll, und die weltlichen Mächte im Volke ganz die bestimmenden gewesen sein sollen, ein Mann priesterlichen und prophetischen Charakters in der Weise, wie Samuel nach der Erzählung, sollte aufgetreten sein und dass er solchen Einfluss sollte geübt haben. Dabei stellt er dann noch die Wirksamkeit Samuels mit geistlichen Mitteln übertreibend so hin, als ob sie nach der Anschauung des Darstellers alle andern Verteidigungsmittel gegen die Feinde sollte ausgeschlossen und überflüssig gemacht haben. Wo man dagegen von der Grundanschauung einer Wechselwirkung zwischen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit und der natürlichen Eigenheit Israels ausgeht, ist eine solche Erscheinung, wie die des Samuel und seines Wirkens in der Erzählung, wohl begreiflich. Nicht anders verhält es sich mit der Geschichte Davids. Wenn W. hier die Salbung Davids durch Samuel und allen späteren Verkehr Davids mit Samuel und den Prophetenvereinen beseitigt, so ist dies nicht durch die geschichtlichen Thatsachen, sondern durch die oben bezeichnete Geschichtsanschauung W.'s gefordert. Ebenso hängt es mit derselben zusammen, wenn er das aus der Erzählung entfernen will, wodurch dieselbe den Hass Sauls gegen David übermässig verschärfen und verbittern soll, denn die Darstellung der Entwicklung Sauls als einer Fortentwicklung in der Sünde widerspricht eben der Anschauung W.'s; auch die Begegnungen des verfolgten David mit Saul werden wohl mit aus dem Grunde verworfen, weil hier Saul selbst sein Unrecht bekennen muss. Ein besonderer Beweis dafür, wie für die Kritik W.'s seine allgemeinen Anschauungen bestimmend sind, ist auch die Verwerfung der Erzählung von Davids Sieg über Goliath. Dass 1 Sam. 16 Schluss und Kap. 17 verschiedenen Berichten angehören müssen, ist zuzugeben. Aber wenn David Kap. 16, 21. als Waffenträger Sauls, Kap. 17 noch als unerfahren im Kriegswesen erscheint, so ist die geschichtliche Wirklichkeit der zweiten Angabe durch die erste nicht unmöglich gemacht, sondern es geht daraus nur soviel hervor, dass der Bericht Kap. 16 auf

die Geschichte von Goliath keine Rücksicht nimmt (vielleicht auch dieselbe nicht kennt), und deshalb an den ersten Aufenthalt Davids bei Saul sogleich seine spätere Stellung bei demselben (wie sie nachher Kap. 18 wieder bezeichnet ist) anschliesst. Kap. 18, 6. dagegen ist kein Beweis dafür, dass David damals schon Heerführer war, erklärt sich vielmehr ganz gut als Preis seines Sieges über Goliath. Auch dass und wie sich die Sendung Davids aus der Heimat ins Kriegslager mit einem früheren Aufenthalt desselben bei Saul vereinigen lässt, zeigt Kap. 17, 14. 15. Nur darin kann ein wirklicher Widerspruch gefunden werden, dass Saul, unter Voraussetzung eines früheren Aufenthalts Davids an seinem Hofe, nach dem Siege über Goliath nicht wohl in der Weise, wie Kap. 17, 55—58. berichtet wird, nach seiner Herkunft gefragt haben kann. Übrigens ist genauere Erkundigung nach seinen Familienverhältnissen, die dem Saul des Näheren unbekannt geblieben oder wieder in Vergessenheit geraten sein konnten, an diesem Orte doch nicht undenkbar, sie müsste dann nur etwas anders gelautet haben, so dass die Angabe des Erzählers nur eine ungenaue wäre. Wenn also auch hier Differenzen sich zeigen, die auf verschiedene Berichte als Quellen der Bücher Samuels hinweisen, so sind dieselben doch nicht so bedeutend und wesentlich, dass Grund vorhanden wäre einen dieser Berichte im ganzen für unglaubwürdig zu halten. (So verhält es sich häufig auch sonst in solchen Fällen, z. B. mit den verschiedenen Berichten über Baraks und Gideons Siege im Buch der Richter). Was die Erzählung von David und Goliath betrifft, so sprechen überdies für ihre Geschichtlichkeit die öfteren, teils ausdrücklichen, teils andeutenden Rückbeziehungen auf dieselbe I, 21, 9. 11. 29, 5. (die direkte Erwähnung Kap. 21, 9. beseitigt W. freilich wie auch V. 11 durch kritische Ausscheidung, die indirekten fallen durch seine — wie oben gezeigt unbegründete — Deutung von Kap. 18, 6; wieder ein Beispiel dafür, wie er mit geschichtlichen Angaben, die er nicht brauchen kann, fertig zu werden weiss). Wenn W. die Angabe II, 21, 19., welche übrigens (sei es in der Lesart der Bücher Samuels oder in derjenigen der Chronik I, 20, 5.), ganz wohl sich auf eine andere, spätere Begebenheit

beziehen kann, als die richtige Version der Erzählung von Goliath betrachtet, so widerspricht dies ganz seinem eigenen beim Pentateuch durchgeführten Grundsatz, wornach die konkreten, ausgeführten (nach ihm sagenhaften) Erzählungen und nicht die kurzen Angaben das Merkmal höheren Alters tragen. Dass aber auch diese Erzählung von David und Goliath vornehmlich deswegen von ihm beseitigt wird, weil sie in seine allgemeine Geschichtsanschauung über jene Zeit nicht passt, zeigt der von ihm geltend gemachte Grund, dass die Sprache Davids gegen Goliath zu geistlich sei. In den Büchern der Könige sucht W. vorzüglich das, was von prophetischer Gegenwirkung im Zehnstämmereich erzählt wird, teils ganz zu beseitigen, so das Auftreten des anonymen Propheten und des Ahia gegen Jerobeam I., teils in seiner Bedeutung herabzusetzen, so die Geschichte des Elia und Elisa. Aber wenn er die Darstellung von einer völligen Herrschaft des Götzendienstes unter Ahab als eine unrichtige und darum die Wirksamkeit Elia's als weniger bedeutend ansieht, so beweisen dafür die mit Jah zusammengesetzten Namen seiner Söhne nicht, weil Ahab offenbar hauptsächlich als schwacher, unter dem Einfluss seiner Gemahlin stehender Charakter erscheint, der, ohne für seine Person dem Jehova die Ehre ganz verweigern zu wollen, doch durch Isebel sich bewegen lassen konnte, den Baalsdienst herrschend zu machen und den Jehovadienst zu unterdrücken. Und ebenso beweisen hiefür nicht die 400 Propheten I, 22., die allerdings als Propheten Jehova's hier auftreten, denn einmal werden sie doch von Josaphat nicht als wahre Propheten anerkannt, sodann wenn sie sich auch als Propheten Jehova's ausgeben, so thun sie dies erst nach der Entscheidung auf Carmel, die doch wahrscheinlich etwas grössere Toleranz gegen den Jehovadienst im allgemeinen (wenn auch zunächst nicht gegen Elia) zur Folge hatte, und thun es wohl vornehmlich auch mit Rücksicht auf den König Juda's und in der Voraussicht, dass auch Ahab bei einem Bündnis mit Josaphat dem Jehovadienst wieder mehr Freiheit gestatten, vielleicht sogar Gunst zuwenden werde. So wurde ja auch unter Joram, dem Sohne Ahabs, der Jehovadienst wieder geduldet. Dies alles beweist also nichts gegen

eine völlige Herrschaft des Baalsdienstes vor dem Auftreten des Elia. Wenn W. sodann Gewicht darauf legt, dass erst die sittliche Verfehlung Ahabs gegen Naboth die Strafverkündigung Elia's gegen ihn hervorgerufen habe, so ist damit, dass erst jene Verfehlung das Mass seiner Sünden voll machte, das Andere nicht aufgehoben, dass es doch die Hauptaufgahe Elia's war, dem Götzendienst entgegenzutreten. Und wenn W. weiter darauf hinweist, dass Elia sein Werk nicht habe vollenden können, sondern dass es erst durch andere vollendet worden sei, so wird ebendasselbe, dass Elia's Werk nur teilweisen Erfolg gehabt habe, und dass andere es fortsetzen sollen, auch in der göttlichen Offenbarung, die Elia am Horeb empfängt, ausgesprochen, doch wird es darum nicht als vergebliches hingestellt. Demzufolge steht nach der Anschauung des Verfassers selbst dieser nur teilweise Erfolg mit der göttlichen Berufung und Bestimmung Elia's und mit der Bedeutung, welche sein Werk nach Gottes Willen haben sollte, nicht im Widerspruch. Allerdings stimmt einerseits eine so grosse Verschuldung der Könige des Zehnstämmereichs, andrerseits eine so entschiedene und mächtige prophetische Gegenwirkung in jenen Zeiten nicht zu der ganzen Geschichtsanschauung W.'s, ausserdem widerstreiten die Wunder in der Geschichte Elia's und Elisa's überhaupt seinen dogmatischen Anschauungen, und dadurch wird er dahin geführt, jene Könige möglichst zu rechtfertigen, dagegen die Bedeutung der Propheten zu verkleinern. Wo man aber vom Offenbarungsglauben und vom Gesichtspunkt der Wechselwirkung zwischen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit und der natürlichen menschlichen Eigenheit ausgeht, da ist einerseits die Grösse des Widerstrebens und des immer wieder sich erneuernden und wachsenden Abfalls auf Seiten jener Könige und ihres Volkes, andrerseits die Entschiedenheit und Geistesmacht der göttlichen Gegenwirkung durch die Propheten gerade auf dem Punkte des stärksten Heraustretens der Sünde, zuletzt aber auch wieder der Mangel an allgemein durchschlagendem Erfolg dieser Gegenwirkung, besonders eben in der alttestamentlichen Zeit, wohl begreiflich. Auch bei dem Propheten I, 13. beweist weder die Anonymität noch der Inhalt seiner Weissagung für den,

der eine Weissagung im vollen Sinne glaubt, gegen die Wirklichkeit seines Auftretens; mit W.'s Grundanschauung freilich lässt sich eine solche Weissagung nicht vereinigen.

Wir haben also hinsichtlich der zwei ersten Teile der von W. behandelten Geschichtsbücher des Alten Testaments gefunden, dass wir nicht durch die geschichtlichen Thatsachen genötigt sind, dieselben so zu beurteilen, wie er es thut, sondern dass er zu seinem Urteil hauptsächlich durch seine Grundanschauung von der Geschichte Israels bewogen wird. Und zwar steht diese Grundanschauung W.'s derjenigen Anschauung, von welcher die Verfasser jener Schriften selbst ausgehen, durchaus entgegen, ja er verhält sich in derselben zu jener Anschauung entschieden antipathisch, daher auch der durchaus pietätslose, um nicht zu sagen frivole Ton, den er gerade besonders bei der Kritik dieser Schriften manchmal anschlägt.

Sechstes Kapitel.

Komposition von Pentateuch und Josua.

1. Jehovistische Schrift und Priestercodex. Prüfung der Richtigkeit dieser Quellenscheidung. — Glaubwürdigkeit der betreffenden Teile des Pentateuchs überhaupt. — 2. Levit. 17—26. und Deuteronomium. — 3. Josua.

Mehr scheint diejenige Kritik für sich zu haben, die W. am Pentateuch und am Buch Josua übt. Denn einmal kann er hier als übereinstimmendes Resultat der meisten Kritiker voraussetzen, dass der Pentateuch (oder eigentlich der Hexateuch) aus der Zusammenfügung dreier Hauptbestandtteile, der elohistischen, der jehovistischen (mit einer andern zusammengearbeiteten) Schrift und des Deuteronomiums entstanden sei, und zwar so, dass jede dieser Schriften, deren zugehörige Teile von den Kritikern auch wieder ziemlich übereinstimmend angegeben werden, in sich ein Ganzes bilde. Und weiter, wenn man einmal von dieser Voraussetzung ausgeht, so hat W. darin, dass er abweichend von den meisten bisherigen Kritikern nicht

die elohistische, sondern die jehovistische Schrift für die erste, dagegen die elohistische oder den Priestercodex für die späteste erklärt, jedenfalls hinsichtlich des Verhältnisses zwischen jehovistischer und elohistischer Schrift (abgesehen vom Deuteronomium) die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich. Seine hiefür angeführten Gründe sind — eben unter jener Voraussetzung — so einleuchtend, dass auch Delitzsch, wenigstens was die Priorität des Jehovisten betrifft, sich auf seine Seite gestellt hat, und überhaupt dieser Teil seiner Ausführung wohl viel dazu beigetragen hat, ihm Anhänger zu gewinnen. (Dillmann freilich stellt den sogenannten jüngeren Elohisten vor den Jehovisten, so dass der erstere dann ein Mittelglied zwischen dem Priestercodex — den er für die älteste Schrift hält — und dem Jehovisten bilden würde, und der Gegensatz zwischen Priestercodex und Jehovisten hiedurch abgeschwächt und gemildert wäre; doch auch bei dieser Annahme würde der Priestercodex immer noch eine sehr unbefriedigende Gestalt und eine solche behalten, bei der überwiegende Gründe dagegen sprechen würden, denselben als die älteste Quellenschrift anzusehen.)

Aber fürs Erste wäre, die Richtigkeit jener W.'schen Anordnung auch zugegeben, mit einer Priorität des Jehovisten darum noch nicht eine um Jahrhunderte spätere Abfassung des Priestercodex notwendig gegeben; es würde sich vielmehr immer noch um die Frage handeln, ob die Anschauung beider Schriften wirklich eine so wesentlich verschiedene, ja widersprechende sei, dass jene Annahme dadurch notwendig gemacht würde. Vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens aus wird ein solcher Widerspruch nicht gefunden werden. Um z. B. an einen der wichtigsten Punkte hier zu erinnern, so werden von diesem Standpunkte aus weder die Erzählungen des Jehovisten als mythologisch oder als über das richtige Mass hinausgehende anthropomorphistische Darstellungen des göttlichen Redens und Thuns aufgefasst werden, noch wird ein wirklicher Gegensatz zwischen demselben und einer späteren verständigen Weltanschauung des Elohisten oder des Priestercodex, die doch auch die Welt durchaus vom göttlichen Willen geschaffen und beherrscht sein lässt, erkannt werden. Und was die Entwicklung des Kultus betrifft,

so hat sich ja im ersten Teil schon ergeben, dass die hierauf bezüglichen Verordnungen der jehovistischen Schrift mit denen des Priestercodex nicht in unausgleichbarem Widerspruch stehen, und dass, wenn auch die Kultusgesetzgebung des letzteren die entwickeltere ist, der Fortschritt von der einen zur andern darum noch nicht eine lange Entwicklungszeit erfordert.

Ausserdem aber erhebt sich auch noch ein anderes Bedenken. So sehr jene Unterscheidung des Pentateuchs oder Hexateuchs in drei Schriften als seine ursprünglichen Bestandteile gegenwärtig von der Mehrzahl der Kritiker und auch von den bedeutendsten Autoritäten als feststehendes Resultat geltend gemacht wird, so legt doch gerade die Art, wie W. diese Unterscheidung darstellt und beleuchtet, von neuem allen Ernstes die Frage nahe, ob dieselbe wirklich gehörig begründet ist. Nicht darum fragt es sich, ob überhaupt verschiedene dem Pentateuch zu Grunde liegende Quellen anzunehmen seien, wohl aber darum, ob die Unterscheidung in der Weise und Gestalt, wie man sie gegenwärtig als festgestellt ansieht, berechtigt sei, ob man insbesondere einen jehovistischen und einen elohistischen (oder irgendwie anders benannten) Hauptteil, deren jeder eine besondere Schrift gebildet hätte, ausscheiden könne. Wir vermissen vor allem durchgreifende und sichere Kennzeichen, an denen es überall oder doch in der Regel erkannt werden könnte, was zur jehovistischen oder zur elohistischen Schrift gehören soll. Der verschiedene Gebrauch der Gottesnamen ist ein solches sicheres und durchgreifendes Kennzeichen nicht. Schon in der Genesis, wo derselbe namentlich im Anfang noch am meisten als Kennzeichen von Berichten, die auch sonst einen verschiedenen Charakter tragen (wie z. B. die beiden Schöpfungsberichte), angesehen werden kann, kommt doch auch öfter der gemischte Gebrauch beider Gottesnamen vor, so Gen. 5. 17. 21. 22. 32. (abgesehen von der Zusammensetzung beider Gen. 2. 3.), so dass man hier von diesem Gesichtspunkt aus allein manchmal schwer entscheiden könnte, welcher von beiden Schriften ein solcher Abschnitt zuzuweisen sei. Auch lässt sich der Gedanke Lange's gerade bei diesem mehrfachen Wechsel um so weniger abweisen, dass hie und da auch ein und derselbe Verfasser absichtlich,

dem Charakter der Geschichte gemäss, bald diesen bald jenen Gottesnamen vorherrschend gebraucht habe. Noch weniger ist vom Exodus an der Unterschied im Gebrauch der Gottesnamen konsequent durchgeführt, weshalb man auch gesagt hat, dass derselbe von der Offenbarung Exod. 3 an nicht mehr als Kennzeichen der verschiedenen Quellen gelten könne. Auch diejenigen Kritiker selbst, welche im übrigen die Scheidung zwischen einer elohistischen und jehovistischen Schrift festhalten, müssen diesen Sachverhalt insofern zugeben, als man schon bisher angenommen hat, dass mit der Schrift des Jehovisten die eines jüngeren Elohisten zusammengearbeitet sei. Ohnedies giebt es ja auch kürzere Abschnitte, in welchen keiner von beiden Gottesnamen vorkommt, also dieses Kennzeichen nicht anwendbar ist. W. spricht es denn auch offen aus, dass die Bezeichnung elohistische Schrift für den nicht jehovistischen Teil in neuerer Zeit aufgegeben sei, und richtet sich auch in der Zuteilung der Stücke an die eine oder andere Schrift teilweise gar nicht nach den Gottesnamen. Wenn also auch eine in manchen Abschnitten, namentlich im Anfang der Genesis, hervortretende Absichtlichkeit im Gebrauch verschiedener Gottesnamen nicht zu leugnen ist, so kann doch hierin ein sicheres Kennzeichen für die Zugehörigkeit eines Stückes zu der einen oder andern Schrift nicht gefunden werden. Was die Sprache betrifft, so hat man bisher entschieden der elohistischen Schrift einen altertümlichen, ursprünglichen Sprachcharakter zugeschrieben, und ihre Sprache für die älteste angesehen, W. dagegen sucht die Spuren eines späteren Sprachcharakters in dieser Schrift nachzuweisen. Wir werden hieraus schliessen dürfen, dass in dieser Hinsicht der Sachverhalt noch nicht sicher festgestellt ist, und wohl auch, dass die Differenz zwischen der Sprache beider Schriften keine so grosse ist. Um so mehr wenn es richtig ist, was Fürst in einer in Lange's Bibelwerk (zu Hiob) citierten Stelle behauptet, dass die althebräische Sprache viel weniger als andere Sprachen Stadien der Entwicklung aufweise, sondern im wesentlichen bis etwa zur nachexilischen Zeit sich gleich geblieben sei, also überhaupt die Sprachverschiedenheiten auf jenem ganzen Gebiet von geringerer Bedeutung seien, und aus ihnen sich nur wenige sichere Schlüsse

auf das Zeitalter eines Schriftstücks ziehen lassen. (Ähnlich auch Bredenkamp). Ebenso fragt es sich, ob man in der Übereinstimmung von Ausdrücken und Benennungen, welche in der einen oder andern Stelle sich zeigt, und andrerseits in der Verschiedenheit in solchen Ausdrücken und Benennungen schon ein sicheres Kennzeichen dafür erkennen darf, dass nur je die übereinstimmenden Ausdrücke und Benennungen einem Verfasser angehören. Es lässt sich häufig die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass ein und derselbe Verfasser an verschiedenen Stellen manchmal aus sachlichen Gründen, manchmal auch ohne bewusste Absicht verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache könne gebraucht haben. Jedenfalls haben diese Eigentümlichkeiten in Sprache und Ausdruck bei den Kritikern selbst nur sekundäre Bedeutung, wenigstens nur Bedeutung neben anderem, sie sind nicht für sich entscheidend. Auch bei Dillmann sind mehr Differenzen des Inhalts für die Zuweisung eines Stücks an die eine oder andere Schrift bestimmend. W. selbst macht hauptsächlich als charakteristische Unterschiede zwischen der einen und andern Schrift geltend die lebensvolle, phantasiereiche, psychologisch eingehende Darstellung des Jehovisten und die trockene, manchmal pedantische, auch die menschlichen Fehler seiner Helden verschweigende des Priestercodex, insbesondere noch die mythologische Anschauung des ersteren und die verständige des zweiten. Was den letzteren Gegensatz betrifft, so kann er jedenfalls nicht als ein durchgreifender bezeichnet werden, nur in den elf ersten Kapiteln der Genesis, welche die Urgeschichte betreffen, kann von W.'s Standpunkt aus versucht werden einen solchen Gegensatz zwischen verschiedenen Darstellungen jener Geschichte aufzuzeigen, übrigens ist auch hier, wie später noch gezeigt werden soll, kein wirklicher Gegensatz der Erzählungen vorhanden. Der erstgenannte Unterschied aber (zwischen lebensvoller und trockener Darstellung) ist doch wesentlich auch durch die Beschaffenheit des Objekts der Darstellung bedingt. Chronologische Angaben, Genealogieen, statistische Verzeichnisse, Beschreibungen von Kultushandlungen, Gesetze, Rechtsgeschäfte (wie der Kauf Machpela's, über dessen ausführliche Beschreibung W. sich beschwert), haben nach der Natur

des Gegenstandes etwas Trockenes, und auch eingehende Ausführlichkeit solcher Darstellungen wird oft durch den Zweck der Deutlichkeit und Zuverlässigkeit gefordert, in andern Fällen auch durch Gebrauch und Gewohnheit veranlasst. Es ist darum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass derselbe Verfasser, der Solches in trockener Weise mitteilt, anderswo auch eine Geschichte lebendig, anschaulich und psychologisch eingehend erzählen kann; andrerseits sind auch nicht alle Berichte jener Art um ihrer Trockenheit willen, die doch zunächst der Gegenstand mit sich bringt, notwendig auf einen und denselben Verfasser zurückzuführen. Wir sehen es also, wenn es vornehmlich auf diese Kennzeichen ankommt, für sehr unsicher an, ob die einzelnen Stücke von W. mit Recht dieser oder jener Schrift zugeschieden sind, und für sehr zweifelhaft, ob eine solche richtige Zuscheidung überhaupt möglich ist.

Noch mehr aber erweckt es Bedenken gegen diese ganze Teilung, wenn wir jede dieser verschiedenen Schriften für sich als ein Ganzes betrachten. Zwar beim Deuteronomium lässt sich eine solche Betrachtung wohl vollziehen, anders aber ist es bei der vorausgesetzten jehovistischen und elohistischen Schrift. W. spricht von der Gestalt, welche der Priestercodex als Ganzes nach ihm hat, mit einer gewissen Geringschätzung. Derselbe beginne mit einer Aneinanderreihung unlebendiger, trockener Notizen, meist kurzer Angaben über den Gang der Geschichte, verbunden mit genealogischen Ausführungen und Altersangaben, dann auf einmal bei der Gesetzgebung gehe er bedeutend in die Breite, ergehe sich aber auch hier wieder in unlebendigen, manchmal pedantischen Ausführungen von Gesetzen, Beschreibungen, von Kultushandlungen und Kultuseinrichtungen, statistischen Verzeichnissen, sei überhaupt einem Skelett vergleichbar, während dagegen die jehovistische Erzählung Fleisch und Blut habe. Und wir müssen auch W. insoweit Recht geben, dass der Priestercodex, so wie er ihn darstellt, als Ganzes eine sehr unvollkommene und unbefriedigende, namentlich auch eine unharmonische und unproportionierte, man möchte sagen monströse Gestalt hat. Aber auch die Gestalt der jehovistischen Schrift ist eine unvollkommene, weil es ihr häufig am Zusammenhang

fehlt. Verhält es sich aber so, so müssen wir doch fragen: kann und darf man ohne zwingende Gründe annehmen, dass Schriften von solch' unvollkommener unbefriedigender Gestalt mit dem Anspruch, die Geschichte jener Zeit, vollends die göttliche Offenbarung in jener Zeit, darzustellen, wirklich verfasst worden sind? Die Kritik soll ja doch an einem Schriftsteller, und besonders an einem biblischen Schriftsteller nicht mit der Präsumtion herantreten, dass er mit möglichstem Ungeschick, Unverstand und Ungeschmack gearbeitet habe, sondern mit dem Vertrauen, bei ihm Geschick, Geschmack und Verstand zu finden, so lange bis sie entschieden genötigt wird, dieses Vertrauen fahren zu lassen. W. bestimmt zwar seine Anschauung in Betreff des Priestercodex insofern genauer, als er annimmt, derselbe habe nicht auf einmal, sondern erst nach und nach durch Zusätze seine jetzige Gestalt erhalten,*) aber dadurch ist die Schwierigkeit nur gemildert, nicht gehoben, weil auch so die Anfangsgestalt des Priestercodex jedenfalls eine dürftige bleibt. Und noch mehr stellt sich die Schwierigkeit heraus, wenn wir fragen, auf welche Weise der uns jetzt vorliegende Pentateuch aus jenen Schriften entstanden sei. Nach W. ist der Hergang dieser: Zuerst hat ein Verfasser (der Jehovist) die Geschichte jener Zeit in immerhin unvollkommener Gestalt dargestellt; ein Werk, mit dem dann ein etwas späteres von einem mehr prophetisch influierten Schriftsteller zusammengearbeitet wurde. Dann haben es die Verfasser des Priestercodex unternommen, dieses Werk zu verbessern und zu ergänzen, haben es aber in Wahrheit verschlechtert. Endlich ist durch Zusammenfügung jener beiden Schriften unter sich und mit dem schon vor dem Priestercodex verfassten Deuteronomium der jetzige Pentateuch oder richtiger Hexateuch entstanden. Der uns vorliegende Pentateuch ist nun aber um Vieles vollkommener als jene Schriften, aus denen er entstanden sein soll, er ist nicht nur, wie dies allerdings schon die Zusammenfügung mit sich bringt, inhaltsreicher und vielseitiger, sondern er hat auch eine viel harmonischere und

*) Diese verschiedenen Schichten des Priestercodex untersucht W. teilweise genauer in seiner Abhandlung über die Komposition des Hexateuchs (Jahrb. f. d. Theol. XXII, 3).

proportioniertere Gestalt, ist, wenn auch die Fugen im einzelnen da und dort nicht ganz genau zusammenpassen, doch im ganzen (wie sich nachweisen lässt) nach einem durchdachten Plane geordnet und ausgeführt. Und doch soll das viel vollkommenere Werk, das wir jetzt im Pentateuch vor uns haben, aus jenen unvollkommenen durch einfache Zusammenfügung entstanden sein. Das liesse sich ja nur erklären durch die Annahme, dass jene unvollkommenen Werke doch zuvor schon in einer prästabilierten Harmonie mit einander gestanden seien, so dass das eine gerade das bieten konnte, was dem andern fehlte. Mit andern Worten: man wird zu dem Schluss geführt, dass diese Teile (die jehovistische Schrift und der Priestercodex) nicht vor dem Ganzen, sondern dass das Ganze vor diesen Teilen dagewesen ist, dass diese Teile erst durch die künstlichen Operationen der Kritik aus dem Ganzen hergestellt worden sind, vorher aber für sich in dieser Gestalt nicht existiert haben. Der Priestercodex ist, wie W. selbst treffend vergleicht, das Skelett, die jehovistische Schrift Fleisch und Blut: nun dann ist der Pentateuch in seiner vorliegenden Gestalt der lebendige, alle Bestandteile in sich vereinigende Körper, vor welchem weder Fleisch und Blut noch Skelett für sich wirklich existiert haben, sondern aus welchem sie erst hintendrein künstlich durch Sektion für sich dargestellt werden können.

Wir kommen also, wenn wir die jehovistische Schrift und den Priestercodex je für sich als Ganzes betrachten, zu dem Schluss: es ist höchst unwahrscheinlich, dass Schriften in dieser Gestalt einmal vorhanden waren, und dass durch ihre Zusammenfügung mit Hinzunahme des Deuteronomiums der jetzige Pentateuch (und Hexateuch) entstanden ist. Vielmehr indem zugestanden wird, dass nach da und dort sich zeigenden Spuren dem jetzigen Pentateuch verschiedene Quellen zu Grunde liegen, so kann zur Erklärung seiner Entstehung unseres Erachtens doch nur einer von den beiden folgenden Fällen angenommen werden. Entweder, was uns das Wahrscheinlichste ist, liegt dem Pentateuch eine Mehrzahl verschiedenartiger Quellen meist kleineren Umfangs zu Grunde, von denen keine den Anspruch machte, die ganze Geschichte jener Zeit darzustellen: Genea-

logieen, Gesetzessammlungen und Beschreibungen von Kultushandlungen und Kultuseinrichtungen, statistische Verzeichnisse, schriftliche Sammlungen von Geschichten und auch mündliche Tradition von solchen. Aus diesen hat dann ein oder haben höchstens zwei Verfasser (zwei, wenn etwa die Genesis schon etwas früher als die mittleren Bücher des Pentateuchs bearbeitet wurde) frei gestaltend und ordnend, entweder sogleich mit Hinzufügung des vorher schon als Ganzes bestehenden Deuteronomiums, oder zunächst noch ohne das Deuteronomium, den Pentateuch im Wesentlichen in seiner jetzigen Gestalt hergestellt. Die einheitliche das Ganze beherrschende Gesammtanschauung und Ordnung ist dann den Verfassern (von der Kritik Redaktoren genannt) zuzuschreiben, von denen entweder einer die vier ersten Bücher und einer das Deuteronomium, oder einer die Genesis, einer die drei mittleren Bücher und einer das Deuteronomium abgefasst hat, welche in ihren Grundanschauungen übereinstimmten, und von denen je der spätere in den Plan des früheren einging, so dass in dieser Weise der jetzige Pentateuch in der Hauptsache ein Werk aus einem Gusse geworden ist. Oder jene drei von den Kritikern angenommenen Schriften sind die Bestandteile, aus welchen der Pentateuch zusammengefügt ist (freilich so, dass dann die Zugehörigkeit des Einzelnen zur jehovistischen Schrift oder zum Priestercodex häufig unsicher bleibt): aber wir haben im jetzigen Pentateuch weder die jehovistische Schrift noch den Priestercodex mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt. Beide waren ursprünglich vollständiger und enthielten noch wesentliche Bestandteile, die jetzt nicht mehr vorhanden sind, so dass dann jede in ihrer ursprünglichen Gestalt ein wesentlich vollkommeneres und befriedigenderes Ganzes als jetzt darstellte; der Redaktor des Pentateuchs aber hat bei der Zusammenfügung nicht nur hie und da Einzelnes (was auch die Kritiker zugeben), sondern Vieles und Bedeutendes, was er der einen Quellenschrift entnommen hat, in der andern übergangen. In jedem dieser beiden Fälle ist nun aber der Sachverhalt ein solcher, dass aus demselben folgt: Gesammtanschauung und Gesammtcharakter einer jeden dieser Quellen können nicht genügend und völlig festgestellt werden,

weil dieselben entweder in sich selbst unvollständig oder für uns unvollständig erhalten sind, und darum können auch nicht sichere Schlüsse aus der Gesammtanschauung und dem Gesammtcharakter einer jeden dieser Quellen gezogen werden. Es darf namentlich nicht so leichthin mit Anwendung des argumentum ex silentio gesagt werden: beim Jehovisten oder im Priestercodex kommt diese oder jene Anschauung oder Angabe (z. B. im Priestercodex die Angabe von Opfern der Erzväter) nicht vor, also weiss er nichts davon, und steht mit der andern Schrift im Widerspruch. Denn wir können, auch solche Quellenschriften angenommen, doch häufig nicht wissen, ob das, was wir in einer solchen Schrift jetzt nicht mehr finden, nicht doch ursprünglich in derselben gestanden ist, oder auch ob die betreffende Quelle überhaupt auf alle ihr bekannten und ihrer Anschauung entsprechenden Seiten des Gegenstandes sich einlassen wollte. So wird dann die Frage wesentlich vereinfacht. Was die Quellen betrifft, so haben wir jede derselben zunächst nur an den einzelnen Stellen ins Auge zu fassen, wo sie als solche im Unterschied von einer andern deutlich hervortritt, d. h. nicht wo man diese oder jene Quelle vermuten kann, sondern nur — was viel seltener sein wird — wo man verschiedene Quellen oder Berichte als zu Grunde liegende anzunehmen genötigt ist. An solchen Stellen hat man die Quellen nach ihrer Eigentümlichkeit zu prüfen, namentlich zu fragen, ob die zwischen ihnen sich zeigenden Differenzen wirkliche und wesentliche Widersprüche involvieren, oder ob sie im Wesentlichen sich ausgleichen lassen, und ob einzelne Aussagen derselben bestimmt auf eine bedeutend spätere Zeit, als die Zeit des Geschichtsobjektes selbst, hinweisen. Hinsichtlich der Gesammtanschauung aber können wir uns mit Sicherheit nur an die Gesammtanschauung des Verfassers oder Redaktors (resp. der Verfasser) halten, welche die ganze Darstellung beherrscht, und prüfen, ob der Verfasser jedesmal die Geschichte, die er darstellen will, richtig erkannt und verstanden habe, ob seine Anschauung dieser Geschichte entspreche oder widerspreche, ob sie aus jener Geschichte herausgebildet sei, oder von einem späteren Standpunkt ausgehe, und von diesem aus die Geschichte

beurteile und vielleicht auch verändere. Diese Fragen haben wir also hinsichtlich des Pentateuchs und des Buchs Josua zu beantworten. Wir können freilich hier die Untersuchung nicht vollständig führen, sondern nur die Richtung derselben im allgemeinen angeben, und das Allgemeine mit einzelnen Beispielen belegen.

Zunächst haben wir, da wir vom Deuteronomium für jetzt noch absehen, und die in den vier ersten Büchern enthaltenen Gesetze nach einem ihrer Hauptbestandteile, nämlich der Kultusgesetzgebung, bereits behandelt worden sind, vornehmlich die geschichtlichen Teile der vier ersten Bücher, namentlich die der Gesetzgebung vorangehende Geschichte, in dieser Richtung ins Auge zu fassen. Differenzen, welche manchmal auf eine Verschiedenheit der Quellen und Berichte schliessen lassen, sind allerdings auch in diesen geschichtlichen Teilen des Pentateuchs vorhanden, und es werden immer wieder neue ans Licht gezogen (so z. B. von Delitzsch in seinem Artikel über die Signalworte, eine Differenz der Aussagen über die Stellung der Bundeslade beim Ziehen der Israeliten in der Wüste). Aber diese Differenzen sind doch auch hier der Art, dass sie die Berichte nicht im ganzen unglaubwürdig machen, es sind nicht Widersprüche im Wesentlichen, sondern nur Abweichungen, bei welchen im Wesentlichen doch noch Übereinstimmung der Berichte und gegenseitige Bestätigung derselben durch einander sich festhalten lässt. Wir können das gleich bei der ersten besonders hervortretenden Differenz zeigen, bei derjenigen, welche zwischen den beiden Schöpfungsberichten Gen. 1. und 2, 4 ff. stattfindet. Im zweiten bekommen wir allerdings zunächst ein anderes Bild von der Entstehung der Gewächse und Tiere vor der Schöpfung des Menschen als im ersten. Aber es ist dabei zu beachten, dass der zweite Bericht keine Erzählung von der Entstehung der Welt oder auch nur der Erde im ganzen und vom ersten Anfang der Schöpfung kann geben wollen; dazu wäre diese Erzählung viel zu mangelhaft und unvollständig. Vielmehr ist in diesem Bericht von Anfang an das Augenmerk nur auf die Erschaffung des Menschen gerichtet, was vorausgeht erscheint nur als Vorbereitung zu derselben. Deshalb wird nach der

Rekapitulation des ersten Berichts Kap. 2, 4 a, welche den Übergang vom ersten zum zweiten macht, in 2, 4 b, dem Anfang des zweiten Berichts, die Schöpfung von Erde und Himmel nur ganz kurz als Voraussetzung erwähnt. Dann aber wird nicht von Erschaffung aller Pflanzen und Tiere, sondern nur derjenigen, die in das für den Menschen bestimmte Gebiet gehören (Pflanzen und Tiere des Feldes, nicht der Erde überhaupt), in einer Weise die allerdings wenigstens bei den Pflanzen auf eine durch das Eintreten des Regens erst bedingte, mit dem ersten Berichte aber nicht unvereinbare Nachschöpfung schliessen lässt, geredet. Weiter sodann von der Zubereitung der Stätte, an welcher der Mensch zunächst wohnen, leben und wirken soll (des Gartens Eden). Der zweite Bericht setzt demnach das im ersten Erzählte notwendig als seine Ergänzung und Vervollständigung voraus, wie dieser andrerseits auch wieder durch jenen ergänzt wird. (Auch W. giebt zu, dass im zweiten Bericht die Erde als schon bestehend vorausgesetzt werde, freilich findet er hierin die Voraussetzung eines ewigen Bestehens derselben, muss aber dabei den Anfang des Berichts durch Konjektur ergänzen und kann auch damit doch keineswegs beweisen, dass der Verfasser dieses Berichts keine Weltschöpfung angenommen habe). Was aber die Schöpfung des Menschen selbst betrifft, so stimmen hinsichtlich dieser die Berichte in Wahrheit ganz überein. Denn das Entstehen der Menschenseele durch Mitteilung göttlichen Odems oder Lebensgeistes und die Erschaffung des Menschen nach dem göttlichen Ebenbilde bestätigt und erklärt sich gegenseitig, und in Betreff der Schöpfung des Weibes beschreibt der zweite Bericht nur genauer den Hergang. Der Widerspruch aber, den W. zwischen der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen Gen. 1. und der Fortsetzung des zweiten Berichts in Gen. 3., wornach die Sünde eben im Verlangen nach Gottebenbildlichkeit oder Gottgleichheit bestanden haben soll, findet, ist in Wirklichkeit nicht vorhanden. Denn es ist eine andere Gottebenbildlichkeit oder Gottgleichheit in Gen. 1., wo sie nur in der Gottähnlichkeit nach Bestimmung und Anlage besteht, und eine andere in Gen. 3., wo sie wirkliche Gleichstellung mit Gott in Wissen und Macht, wenigstens bis zur Unabhängigkeit

von Gott, bedeuten soll. So lassen sich beide Berichte jedenfalls in der Hauptsache vereinigen. Eine andere Differenz, welche auf verschiedene Berichte als Quellen der Darstellung hinweist, ist die im ersten Teil schon besprochene bei der Erzählung von der Einsetzung des Passah Exod. 12. 13., es ist aber dort schon gezeigt worden, dass kein unausgleichbarer Widerspruch stattfindet, sondern dass nur der eine der Berichte einigermassen vorgreifend, teilweise schon die etwas spätere Ordnung berücksichtigend, redet. Diese Beispiele können zeigen, wie sich auch in andern Fällen solche Differenzen, die in der Regel noch weniger bedeutend sind als hier, ohne einen wesentlichen Widerspruch zu finden, verstehen lassen. Zudem wird auch aus Differenzen innerhalb einer Darstellung häufig zu schnell auf zu Grunde liegende verschiedene Quellen geschlossen. Viele der von den Kritikern angeführten Differenzen sind der Art, dass sie nicht nur keine wesentlichen Widersprüche involvieren, sondern auch nicht auf verschiedene Berichte, deren einer auf den andern wenigstens im Ausdruck keine Rücksicht genommen hätte, notwendig zurückweisen, sondern dass sie wohl einem und demselben Berichte angehören können, derselbe Bericht kann an einem Ort die eine, am andern die andere Seite der Sache hervorheben, am einen summarisch, am andern genauer eingehend erzählen, das einemal die Regel, das anderemal eine Ausnahme angeben. Ein Beispiel für solche Differenzen, die nicht notwendig auf verschiedene Quellen schliessen lassen, ist die Differenz zwischen der Angabe vom Vorausziehen der Bundeslade Num. 10, 33. und der andern vom Ziehen der Lade in der Mitte des Volks V. 21. Denn jenes Vorausziehen kann doch, was man auch als Ursache desselben annehmen möge, jedenfalls der Natur der Sache nach, wegen der Möglichkeit feindlicher Überfälle, nicht die Regel, sondern nur Ausnahme gewesen sein, so dass beide Angaben vereinbar sind. Ebenso sind die von W. angeführten Differenzen in der Geschichte der Kundschafter, der Rotte Korah, Bileams, über den Tod Aarons, ferner die in der Geschichte der Sintflut vorhandenen von der Art, dass sie nicht notwendig auf verschiedene Quellen schliessen

lassen. Auch aus Wiederholungen in der Darstellung darf nicht jedesmal eine Verschiedenheit der Quellen gefolgert werden; dieselben sind in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung überhaupt häufig, und sind doch in der Regel nicht blosse Tautologieen, sondern es wird in denselben mit Anknüpfung an das Vorhererzählte meist auch irgendwie ein neues Moment eingeführt. Am meisten wird dann, wenn diejenigen Angaben, welche frühere Notizen wiederholen und manchmal auch noch eine weitere Ausführung daran knüpfen, genealogischer Art sind, der Schluss gerechtfertigt sein, dass dieselben einer besondern Quelle entnommen seien. Im allgemeinen aber darf man nicht davon ausgehen, dass die alttestamentlichen Geschichtsschreiber überall eine so plan und eben dahinfliessende Darstellung hätten haben müssen, wie die heutigen, und wo eine Unebenheit sich findet, sogleich auf Verschiedenheit der Quellen schliessen. Die Wiederholungen können übrigens auch nicht nur auf wiederholter Erzählung, sondern auch auf wirklicher Wiederholung der Thatsachen in der Geschichte beruhen, wofür uns z. B. Gen. 28. und 35. Exod. 3. und 6., dann die Gesetzesverkündigungen Exod. 20—24. und 34. Beispiele sind. Noch weniger aber als in den geschichtlichen Angaben, finden wir in den innerhalb der Darstellung des Pentateuchs hervortretenden Anschauungen ausschliessende Widersprüche, sind also auch nicht genötigt, Quellen mit unter sich widersprechenden Anschauungen für den Pentateuch anzunehmen. Dass dies hinsichtlich der Kultusgesetzgebung nicht der Fall ist, wurde schon im ersten Teile dargelegt. Aber auch in Betreff der Geschichtserzählung können wir, wie oben bemerkt, auf dem Punkte, wo W. hauptsächlich in den verschiedenen Quellen solche Anschauungen positiv kundgegeben findet, die einander widersprechen sollen, einen Widerspruch nicht erkennen. Denn was W. als mythologische und falsch anthropomorphistische Anschauungen des Jehovisten betrachtet, widerspricht in Wahrheit der verständigen Weltanschauung, welche er im Priestercodex vertreten findet, nicht, indem auch in dieser Weltanschauung Gott als der allmächtige Schöpfer und Regierer der Welt und auch wieder als der lebendig in die Welt Eingreifende und in ihr sich

Offenbarende erscheint; und so ist beides dem Offenbarungsgläubigen gleichermassen nur die angemessene Darstellung der göttlichen Offenbarung. Das Fehlen aber von Anschauungen der einen Quelle in der andern begründet vollends für sich noch keinen Widerspruch zwischen beiden, weil, wie ebenfalls schon oben bemerkt, jedenfalls diese Quellen entweder in sich selbst unvollständig oder für uns unvollständig erhalten sind. Wir erkennen also im Pentateuch, zunächst in den vier ersten Büchern, nicht verschiedene widersprechende Anschauungen, sondern auch wenn verschiedene Quellen und wohl auch mehrere Redaktoren anzunehmen sind, doch eine im wesentlichen überall übereinstimmende Gesammtanschauung.

Ist aber der Standpunkt des Darstellers oder der Darsteller nicht ein bedeutend späterer, als der der Geschichte selbst? Man führt dafür zunächst einige geschichtliche Angaben an, nämlich besonders die Stellen Gen. 12, 6. 13, 7. (Wohnen der Kanaaniter im Lande), auch schon die öftere Bemerkung: „bis auf diesen Tag", und ferner Gen. 36. (Aufzählung der Nachkommenschaft Esau's und der edomitischen Stammfürsten und Könige). Aber wenn auch die erstere zweimalige Bemerkung jedenfalls in die Zeit nach der Besitznahme Kanaans führt, die zweite unbestimmtere wenigstens den Ablauf einer gewissen Zeit seit dem Geschehen des Erzählten anzeigt, und die zuletzt genannte Stelle nach 36, 31. in die Zeit der Könige Israels weist, so stehen diese Bemerkungen nicht in solchem innerem Zusammenhang mit dem übrigen Text, insbesondere ist die Ausführung in Kap. 36. von V. 31. und schon von V. 15. an nicht so innerlich mit dem Vorhergehenden verbunden, dass diese Bemerkungen und Ausführungen notwendig schon von Anfang an diesem Text angehört haben müssten. Sie können möglicherweise auch Zusätze eines späteren Schreibers und Sammlers sein, der insbesondere in der letzten Stelle das Verzeichnis nach den ihm zu Gebote stehenden Notizen fortgeführt und ergänzt hätte. Dass die Zusammenstellung der fünf Bücher des Pentateuchs und in Verbindung hiemit auch eine, solche vereinzelte äusserliche Zusätze noch nachbringende, Schlussredaktion erst nach der Besitznahme Kanaans, ja möglicherweise erst in der Königs-

zeit geschehen ist, lässt sich ja wohl denken, und daneben doch die Annahme, wenn triftige Gründe auf dieselbe führen, festhalten, dass der Pentateuch und besonders die Genesis in ihrer wesentlichen Gestalt schon um ein Gutes früher vorhanden gewesen sei. Was aber die Anschauungsweise betrifft, welche sich in der Darstellung des Pentateuchs, zunächst der vier ersten Bücher und insbesondere — da die Kultusgesetzgebung schon betrachtet worden ist — ihrer Geschichtserzählung kundgiebt, so findet sich in derselben zwar manches, was sich mit W.'s Grundanschauung von der Geschichte jener Zeit nicht reimt und ihm daher Grund giebt, den Standpunkt der Darsteller, besonders der Verfasser des Priestercodex, in eine viel spätere Zeit zu verweisen. Aber wenn wir von einer andern Grundanschauung ausgehen, so nötigen uns die geschichtlichen Thatsachen an sich nicht zu der Annahme, dass die Darsteller vom späteren Standpunkt aus die Geschichte beurteilt und anders gestaltet haben. Namentlich können wir, wie nachher noch etwas näher gezeigt werden soll, die Haupteinwendung W.'s nicht erwiesen finden, dass von den Darstellern oder von einem Teil derselben eine spätere Anschauung von Hierokratie in die frühere Geschichte hineingetragen worden sein soll. Wenn wir vollends vom Offenbarungsglauben ausgehen, und daran festhalten, dass wir in dieser Geschichte eine Geschichte göttlicher Offenbarungen vor uns haben, dann erkennen wir vielmehr in dieser Geschichte gerade diejenige Gestalt der göttlichen Offenbarung, wie sie dem Anfang derselben entspricht, und die Grundlage für die weiter folgenden Offenbarungen, erkennen auch speciell in der Entwicklung, welche die Offenbarung innerhalb des Pentateuchs durchläuft, die dem Charakter und Zweck der grundlegenden Offenbarung angemessene Entwicklung, in den Offenbarungen der Genesis die notwendige Voraussetzung für die folgenden, Israel als Volk Gottes konstituierenden Offenbarungen und Führungen. Aber auch in der Darstellung dieser Offenbarungsgeschichte erkennen wir dann eine der Sache entsprechende, aus dem Wesen des Gegenstandes selbst heraus entwickelnde, in den Verfassern vom Geiste Gottes erleuchtete und geleitete Männer. Dies geht aus dem Offenbarungsglauben als Konsequenz klar hervor und

ist schon vielfach nachgewiesen worden, weshalb wir uns enthalten, es weiter auszuführen und zu belegen.

Für die bisherigen Darlegungen über den Pentateuch dient nun die Betrachtung des Abschnittes Lev. 17—26. und des Deuteronomiums zu weiterer Bestätigung. Bei dem ersteren Abschnitt liegt in der ganzen Stellung, welche W. demselben giebt, als einem vermittelnden zwischen der jehovistischen Gesetzgebung und dem Deuteronomium einerseits und Ezechiel und dem Priestercodex andrerseits, ein Zugeständnis, dass es über die Kluft, die W. zwischen beiden Seiten sieht, doch eine Brücke giebt, und darauf hin werden wir fragen dürfen, ob diese Kluft wirklich so gross ist, als W. sie macht. In seiner Abhandlung über die Komposition des Hexateuchs (Jahrb. f. d. Theol. XXII, 3) behandelt W. die Vergleichung zwischen Lev. 17—26. und dem Priestercodex eingehender und zeigt dabei verschiedene Differenzen auf. Dass solche vorhanden sind, dass insbesondere manche in diesem Abschnitt öfter vorkommende eigentümliche Ausdrücke, namentlich die oft wiederholte Forderung der Heiligung des Volkes auf Grund der göttlichen Heiligkeit mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine diesem Abschnitt zu Grunde liegende besondere Quelle hinweisen, ist zuzugeben. Aber durch diese Differenzen und Eigentümlichkeiten ist noch nicht ein ausschliessender Widerspruch zwischen unserem Abschnitt und dem Priestercodex und eine wesentlich verschiedene Anschauung in beiden als vorhanden erwiesen. Wenn das Schuldopfer und das Hochheilige in unserem Abschnitt nicht wie im Priestercodex nach seiner Bedeutung hervorgehoben, sondern nur an wenigen Stellen berührt wird, wenn das erstere an einigen Orten, wo es erwartet werden kann, wie Kap. 22, 14. 15. 17 ff. nicht vorkommt, so ist doch hiedurch nicht schon hinreichend die Folgerung gerechtfertigt, dass der Gesetzgeber dieses Abschnitts Schuldopfer und Hochheiliges noch nicht oder kaum gekannt, oder beidem noch geringe Bedeutung beigelegt habe, und vollends nicht der Schluss, dass diejenigen Stellen, in welchen er beides erwähnt, Kap. 19, 21. 22. Kap. 21, 22. um ihrer Vereinzelung willen Einträge von dem späteren Verfasser des Priestercodex sein müssen. Vielmehr ist näherliegend und wahrscheinlicher

die Annahme, dass jener Gesetzgeber anderweitige Verordnungen über Schuldopfer und Hochheiliges nicht ausschliesst, sondern durch einzelne Berührungen zeigt, dass er solche voraussetzt, aber durch seinen Zweck in diesem Zusammenhang nicht veranlasst ist diese Gegenstände hier vollständig zu behandeln. Dies ist um so eher anzunehmen, als diese Gegenstände offenbar Lev. 5. 6. 7. ex professo, hier aber nur gelegentlich besprochen werden. Ebenso lässt sich daraus, dass in unserem Abschnitt das Heiligtum nicht (wie gewöhnlich im Priestercodex) אֹהֶל מוֹעֵד sondern מִקְדָּשׁ genannt wird, schliessen, dass diesem Gesetzgeber der erstere Ausdruck unbekannt oder seiner Anschauung entgegen gewesen sei, und dass deshalb Kap. 17, 4. 5. 6. 9., wo dieser Ausdruck doch gebraucht wird, er als späterer Eintrag vom Verfasser des Priestercodex anzusehen sei. Vielmehr ist es wohl auch denkbar, dass derselbe Verfasser beide Namen, wenn auch den einen mit Vorliebe, gebrauchen konnte, und dass er Kap. 17. den ihm ungewöhnlicheren aber deutlicheren darum anwandte, weil es ihm hier besonders auf bestimmte Bezeichnung des Ortes ankam. Besonders macht nun W. noch die Abschnitte Kap. 23, 9—22. und 39—44. als Beweise einer gegenüber dem Priestercodex wesentlich verschiedenen Anschauung geltend. Indem namentlich im ersteren Abschnitt der Termin für die Darbringung der Erstlingsgarbe, von welchem auch derjenige des Pfingstfestes abhängig ist, rein nur (wie auch Deut. 16, 9.) vom Beginn des Erntegeschäfts abhängig gemacht und nicht auf einen bestimmten Monatstag fixiert werde, zeige sich hier noch ganz die ältere Anschauung der drei Hauptfeste als Naturfeste, und ebenso dann wieder V. 39—44., wo für das Laubhüttenfest zwar ein Monatstag als Anfang fixiert aber doch auch die Naturseite desselben hervorgehoben werde. Dies im entschiedenen Gegensatz zum Priestercodex, welcher die Termine der Feste auf bestimmte Monatstage unabänderlich fixiere, so vom Landbau unabhängig mache und überhaupt von der Naturbeziehung ganz loslöse. Deshalb müssen auch die andern mit dieser Anschauung übereinstimmenden Abschnitte von Lev. 23. V. 1—8. und V. 23—38. Zusätze vom Verfasser des Priestercodex sein. Hiegegen ist vor allem in

Hinsicht auf den Abschnitt V. 9—22. zu sagen: Wenn, wie es zunächst nach der Beweisführung W.'s den Schein hat, sich ergeben würde, dass die Darbringung der Erstlingsgarbe mit der Osterfeier in gar keinem Zusammenhang stünde, so würde jene Unabhängigkeit von einem Monatstermin bloss für die Darbringung der Erstlingsgarbe und für das Pfingstfest, nicht aber für die andern Feste hier ausgesagt sein, dann würde aber auch diese Aussage keinen Widerspruch gegen den Priestercodex enthalten, da dieser sonst nirgends einen Monatstag für jene Darbringung und für das Pfingstfest bestimmt. Wenn aber, wie W. selbst doch annimmt, die alte jüdische Tradition von der Darbringung der Erstlingsgarbe in der Osterwoche Recht hat, so gilt darum nicht W.'s Schluss, dass also auch die Osterfeier ursprünglich nicht von einem Monatstermin, sondern vom Ernteanfang abhängig gewesen sei. Denn schon Exod. 23. und 34. wird für diese Feier der Monat Abib als Termin bestimmt, und W. muss also schon diese Angaben kritisch beseitigen. Und in unserem Abschnitt Lev. 23, 9—22. wäre die Beziehung der Darbringung der Erstlingsgarbe auf die Osterwoche auf keine Weise angedeutet, wenn derselbe nicht den vorausgehenden Abschnitt V. 1—8. voraussetzt, in diesem aber ist ja für Ostern ein Monatstag bestimmt. Wir kommen also vielmehr zu dem Schluss: wenn, wie uns auch wahrscheinlich ist, die Darbringung der Erstlingsgarbe nach unserer Stelle in die Osterwoche fallen soll, so soll sie hiemit auch in die Tage nach dem 14. Nisan verlegt sein, und diese Bestimmung war möglich, weil die Ernte, von deren Anfang diese Darbringung ebenfalls abhängig war (vgl. Deut. 16, 9.) regelmässig in dem Monat Abib oder Nisan begann. Fraglich bleibt es allerdings, welcher Tag unter dem Sabbath, welcher jener Darbringung unmittelbar vorausgehen soll, zu verstehen ist; es könnte ausser dem 14. oder 15. Nisan auch an den jedesmal in die Osterwoche fallenden Wochensabbath gedacht werden. Wie dem aber auch sei, so geht aus dem Bisherigen hervor, dass zwischen Lev. 23, 9—22. und dem Priestercodex kein Widerspruch stattfindet und daher ebensowenig zwischen V. 9—22. und V. 1—8., so dass wir hiedurch genötigt wären V. 1—8. als späteren Zusatz des Priestercodex

zu betrachten, vielmehr können beide Abschnitte schon ursprünglich im gleichen Zusammenhang wie jetzt mit einander gestanden sein. Noch weniger können wir hinsichtlich des Laubhüttenfestes einen Widerspruch zwischen Lev. 23, 39—44. und dem vorhergehenden Abschnitt finden, so dass der letztere dann als späterer Eintrag des Priestercodex angesehen werden müsste. Wohl steht der Abschnitt V. 39—44. jetzt der Form nach als ein Nachtrag da, stimmt aber im Wesentlichen (auch in der Angabe des Monatstages) mit der vorausgehenden Verordnung überein. Die Hauptdifferenz (neben welcher die andern gering sind) ist die, dass V. 39—44. auch die Naturseite der Feier hervorhebt, dies enthält aber gegen das Vorhergehende noch keinen Widerspruch, sondern kann ganz einfach als eine Ergänzung zum Vorhergehenden betrachtet werden. Und wenn dies der Zweck ist, so erklärt sich hieraus auch die formelle Stellung der Worte als Nachtrag, welche es dann zugleich mit sich bringt, dass neben dem Neuen auch vorher Gesagtes wiederholt wird. Wir finden also zwischen der Anschauung des Abschnitts Lev. 17—26. und des Priestercodex keine wesentlichen Widersprüche, haben vielmehr guten Grund anzunehmen, dass auch diejenigen Stellen und Ausdrücke unseres Abschnitts, welche dem Priestercodex in besonderem Grade verwandt sind, nicht Zusätze vom Verfasser des Priestercodex sind, sondern unserem Abschnitt ursprünglich angehören. Um so mehr erkennen wir, dass unser Abschnitt mit dem Priestercodex jedenfalls wesentlich übereinstimmt und demselben sehr nahe steht, viel näher noch als es W. zugesteht, obwohl er auch eine mannigfache Verwandtschaft unseres Abschnitts mit dem Priestercodex zugiebt. Wenn andrerseits W. zugesteht, dass unser Abschnitt nicht nur mit dem Deuteronomium, sondern auch mit den älteren Gesetzen des Bundesbuches viel Gemeinsames habe, so werden wir auch in dieser Hinsicht noch weiter gehen und eine noch grössere Verwandtschaft und Übereinstimmung annehmen dürfen. So zeigt Dillmann, dass unserem Abschnitt bedeutende sehr alte Bestandteile (sinaitische Gesetze) zu Grunde liegen. Durch alles dies kommen wir zu dem Schlusse, dass auch die beiden Teile der Gesetzgebung, zwischen welchen unser Abschnitt ver-

mitteln soll (die jehovistische und die des Priestercodex) in ihrer Entstehungszeit nicht allzuweit von einander abliegen werden, weil eben unser Abschnitt mit beiden eine nahe Verwandtschaft hat. Die kleineren Differenzen, welche daneben vorhanden sind, schliessen dies nicht aus, da, soweit sich dieselben nicht ausgleichen lassen, auch die Möglichkeit kleinerer Modifikationen in der Gesetzgebung, solange sie noch im Werden ist, angenommen werden darf. Auch der wesentlich mosaische Ursprung unseres Abschnitts (womit noch nicht seine Abfassung durch Mose in der jetzigen Form gegeben wäre) wird durch die oben zugestandene besondere Eigentümlichkeit, welche in diesem Abschnitt häufig hervortritt, nicht ausgeschlossen. Vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens lässt sich das Wichtigste dieser Eigentümlichkeit so erklären, dass die göttliche Offenbarung, welche dem Mose für seine Gesetzgebung den Impuls und den wesentlichen Inhalt gegeben hat, ihm in einer gewissen Zeit dieser Gesetzgebung die Idee der göttlichen Heiligkeit und die daraus hervorgehende Forderung der Heiligung Israels besonders nahegelegt und eindrücklich gemacht hat. Dieses Resultat wird auch durch die nicht zu leugnende vielfache Ähnlichkeit zwischen unserem Abschnitt und Ezechiel nicht umgestossen. W. verwirft die Annahme einer Abfassung unseres Abschnittes durch Ezechiel, nimmt aber für denselben eine nachezechielische Abfassung und eine vielfache Abhängigkeit von Ezechiel an. Aber auch hiegegen streitet die weitgehende Verwandtschaft unseres Abschnitts mit den älteren Gesetzen, deshalb verwirft auch Dillmann diese Aufstellung W.'s wegen der sinaitischen Bestandteile unseres Abschnitts. Zudem ist die Annahme, dass umgekehrt Ezechiel sich unsern Abschnitt zum Vorbild genommen habe, obgleich W. dieselbe als kindlich bezeichnet, doch keineswegs so undenkbar, wenn man in Rechnung nimmt, dass gerade unser Abschnitt durch die beherrschende Idee der Heiligkeit vor andern ausgezeichnet ist, und dabei doch auch wieder beachtet, dass Ezechiel sich diesen Teil nicht allein zum Muster genommen hat. Auch die Prophetie Lev. 26. kann, wer wirkliche Weissagung im vollen Sinne glaubt, wohl in die mosaische Zeit schon setzen, denn für die

Prophetie kann auch die Voraussicht von Einzelheiten des künftigen dem Gericht vorausgehenden Zustandes von Land und Volk (z. B. Höhen und Bilder), zu denen überdies teilweise schon damals Analogieen vorhanden waren, nicht als unmöglich angenommen werden. Auch die Ausdrücke vom unbeschnittenen Herzen und vom Verfaulen in den Sünden, die auch in Lev. 26. ursprünglich sein können, sind noch keine entscheidenden Beweise dafür, dass diese Prophetie Jeremia und Ezechiel voraussetze. So giebt uns die Betrachtung von Lev. 17—26. eine Bestätigung dafür, dass die frühere Gesetzgebung Exod. 19. 20—24. 34. und die des Priestercodex nicht so weit, wie es von W. geschieht, von einander zu trennen sind, sondern dass sie vielmehr nach Zeit und Charakter nahe mit einander zusammengehören.

Noch entschiedener dient aber zur Bestätigung des bisher Ausgeführten die Betrachtung des Deuteronomiums. Dass und warum das Deuteronomium nicht, wie W. annimmt, Voraussetzung des Priestercodex ist, sondern vielmehr seinerseits denselben voraussetzen kann und nach manchen Spuren wirklich voraussetzt, darauf wurde schon im ersten Hauptteil hingewiesen. Und Delitzsch hat noch mehrere solche Spuren beigebracht und gezeigt, wie das Deuteronomium z. B. in der Aussatzthora Kap. 24, in dem Gesetz über reine und unreine Tiere Kap. 14, über Gelübde Kap. 23, in dem Verbot, des Vaters Weib zu nehmen Kap. 22, 30, und andern Verordnungen die Gesetzgebung von Levitikus und Numeri voraussetzt. Nun aber müssen wir mit Delitzsch das, was W. als feststehende Voraussetzung hinsichtlich der Entstehungszeit des Deuteronomiums betrachtet, dass dasselbe erst unter Josia entstanden sei, entschieden bestreiten. Die Angabe in der Geschichte des Josia selbst sagt das ja nicht, sondern redet vielmehr von Wiederauffindung des Gesetzes, und die Thatsache, dass in der Geschichte (nach Josua) bis dahin des Deuteronomiums keine ausdrückliche Erwähnung geschieht, ist nach der Ausführung des ersten Hauptteils auch noch kein Beweis dafür. Die Stellung, die das Deuteronomium sich selbst giebt, ist vielmehr die, dass es eine durch Mose vor dem Eintritt in Kanaan der zweiten

Generation Israels gegebene Wiederholung des Gesetzes sein will. Wenn diese Angabe falsch sein soll, so müssen aus der Beschaffenheit des Buches selbst beweiskräftige Gründe dagegen beigebracht werden. Wir können keine solchen finden. Die überall hervortretende Rücksicht auf das Wohnen im Lande Kanaan widerspricht dieser Stellung nicht, sondern entspricht ihr vielmehr, denn sie ist doch in der Weise gehalten, dass nicht ein Wohnen in diesem Lande als schon vorhanden vorausgesetzt, sondern ein solches nur als nahe bevorstehend gedacht wird. (Schon im Bundesbuch lässt sich die hie und da hervortretende Beziehung auf ein sesshaftes Volk gar wohl aus der Voraussicht des Gesetzgebers erklären). Das Königsgesetz des Deuteronomiums widerspricht ebensowenig jener Stellung, denn ein zukünftiges Königtum in Israel konnte schon ein menschlich weiser, geschweige ein vom Geiste Gottes erleuchteter Gesetzgeber voraussehen; zudem enthält, wie Delitzsch mit Recht bemerkt, dieses Königsgesetz noch wenige konkrete Bestimmungen. Überhaupt weist Delitzsch darauf hin, wie manche Bestimmungen des Deuteronomiums bei einer Entstehung desselben in späterer Zeit nach den Verhältnissen derselben anders gefasst worden wären. Dass aber das Königsgesetz des Deuteronomiums beim Anfang des israelitischen Königtums, bei der Einsetzung Sauls, zunächst nicht in Erinnerung gebracht wird, sondern dort (1 Sam. 8.) von einem Recht des Königs in anderer Weise die Rede ist, darf gegen ein früheres Vorhandensein des deuteronomischen Königsgesetzes nicht geltend gemacht werden, denn Samuel hat ja dort in seiner Rede gar nicht das von Gott dem Könige auferlegte Gesetz im Auge, sondern vielmehr dasjenige Recht, welches sich der König dem Volke gegenüber selbst nehmen wird. Dagegen lässt sich bei der späteren Angabe 1 Sam. 10, 25. auch ein Zurückgehen auf das deuteronomische Königsgesetz denken. Der subjektive Ton der Reden Mose's Deut. 6—11., das persönliche Verhältnis, in welches er sich zu dem Volke stellt, die tiefgehenden Motive, mit welchen er dem Volke das Gesetz ans Herz legt, und die Verinnerlichung und Vergeistigung desselben, welche namentlich Kap. 6 hervortritt: alles dies steht wiederum ganz im Einklang

mit Mose's Charakter, und mit der Stellung und Aufgabe, welche er in diesem Zeitpunkte hatte. Die Weissagungen sodann, welche das Deuteronomium Kap. 18. 32. 33. enthält, werden wiederum (wie die Lev. 26.) den, welcher wirkliche Weissagung glaubt, nicht hindern, diejenige Entstehungszeit dieses Buches, welche es sich selbst zuschreibt, anzunehmen. Überhaupt weist Delitzsch noch auf manche besondere Spuren von mosaischer Urheberschaft bei einzelnen Teilen des Deuteronomiums hin. Und hiezu kommt nun noch besonders das, dass gerade in diesem Buch nicht nur Mose öfter redend eingeführt wird, sondern auch ausdrücklich bezeugt wird, dass Mose dieses Buch des Gesetzes — worunter nach dem Zusammenhang eben das Deuteronomium verstanden werden muss — geschrieben Kap. 31, 9. und dass er es den Priestern zur jährlichen Vorlesung überreicht habe Kap. 31, 24., ebenso dass Mose das Lied Kap. 32. niedergeschrieben habe. Delitzsch sagt mit Recht, dass, wenn dieses Zeugnisses ungeachtet das Buch doch nicht mosaisch, sondern späteren Ursprungs wäre, hierin ein litterarischer Betrug liegen würde, für den nicht leicht ein ähnliches Beispiel zu finden wäre. Der Annahme eines solchen Betrugs, zu welcher keine historischen Gründe nötigen, widerspricht der ganze Charakter des Buches, und dem Offenbarungsgläubigen insbesondere kommt gerade aus diesem Buche das testimonium spiritus sancti so kräftig und lebendig entgegen, dass er hiemit einen solchen Betrug nicht zusammendenken kann. Wir haben also hinsichtlich des Deuteronomiums ganz besonders starke Zeugnisse dafür, dass es mosaisch ist, d. h. nicht nur dass es seinem Inhalt nach aus der mosaischen Zeit stammt, sondern auch dass bedeutende Bestandteile desselben ursprünglich schon von Mose selbst niedergeschrieben und den Priestern und Leviten zur Aufbewahrung übergeben worden sind. Denn es wird dies zunächst von den Gesetzen Kap. 12—26., wahrscheinlich aber auch von den unmittelbar damit verbundenen Reden und Geboten Kap. 5—11., und jedenfalls auch von dem Liede Kap. 32. bezeugt. Und dies erhöht auch die Wahrscheinlichkeit, welche bei den übrigen hiemit zusammenhängenden Hauptbestandteilen des Deuteronomiums, den Reden Kap. 1—5., den Verordnungen Kap. 27., den

Verheissungen und Drohungen Kap. 28—30., und dem Segen Kap. 33. ihrer inneren Beschaffenheit nach vorhanden ist, dass sie ihrem Inhalt nach von Mose herrühren. Eine nicht durch Mose geschehene Schlussredaktion des ganzen Buches muss dabei allerdings angenommen werden, schon wegen der Erzählung von Mose's Tod. Wenn nun aber das Deuteronomium die andern Teile des Pentateuchs voraussetzt, so ist hieraus zu schliessen, dass auch diese wenigstens ihrem Inhalt nach wesentlich mosaisch sein müssen. Vor allem wenn das Gesetzbuch des Deuteronomiums von Mose geschrieben ist, so müssen auch die Gesetze der andern Bücher, die es voraussetzt, mosaisch sein. Nicht dass sie alle von Mose selbst schon geschrieben sein müssten: nur vom Dekalog, vom Bundesbuch Exod. 20—24, und von den Geboten Kap. 34. ist dies ausdrücklich angegeben. Aber wenn auch die übrigen Gesetze von Exodus, Levitikus, Numeri nicht als von Mose niedergeschrieben erwiesen sind, so muss doch, wenn das Deuteronomium sie voraussetzt, ihr Inhalt, jedenfalls das Wesentliche ihres Inhalts, als mosaisch angenommen werden, wie es auch in jenen Schriften selbst dem Mose zugeschrieben wird. Auch für die Geschichtserzählung der drei vorangehenden Bücher geben die geschichtlichen Rückblicke in den Reden des Deuteronomiums wenigstens eine Bestätigung. Und da die Geschichte der Genesis, insbesondere die Geschichte der göttlichen Offenbarungen in derselben, mit der Geschichte und Gesetzgebung der vier folgenden Bücher enge znsammenhängt, und die innerlich notwendige Voraussetzung derselben ist, so muss, wenn der Inhalt dieser Gesetzgebung wesentlich mosaisch ist, und die geschichtliche Darstellung die mosaische Zeit, wie wir nach dem bisherigen ebenfalls annehmen dürfen, der Wirklichkeit gemäss beschreibt, auch die mündliche oder schriftliche Überlieferung der in der Genesis enthaltenen Geschichte und Gottesoffenbarungen schon in der mosaischen Zeit vorhanden gewesen sein. Und dann hat es auch viel Wahrscheinlichkeit, dass gerade Mose, das Hauptorgan der göttlichen Offenbarung in seiner Zeit, auch zur Erhaltung und Fixierung der vorausgegangenen Geschichte in erster Linie gewirkt habe (vgl. auch seinen Rückblick auf die Schöpfung in Ps. 90). Wir möchten, wenn wir

den grossartigen und tiefangelegten Plan anschauen, von welchem die Darstellung der Genesis beherrscht ist, vermuten, dass Mose selbst, gestützt auf die älteren Überlieferungen, der eigentliche Verfasser oder Redaktor der Genesis — nach ihrem überwiegenden und wesentlichen Inhalt, abgesehen von wenigen späteren Zusätzen — gewesen sei, und dass dann der Redaktor der drei mittleren Bücher des Pentateuchs sowie der des Deuteronomiums nach seinem Vorbilde und in seinem Geiste gearbeitet haben, bis zuletzt alle diese Teile zum jetzigen Pentateuch zusammengefügt wurden. Doch dies kann und soll nur als Vermutung gelten. Aber das ergiebt sich doch mit Wahrscheinlichkeit für den, der im Pentateuch überhaupt göttliche Offenbarung wiedergegeben findet, dass der ganze Pentateuch mit Recht von Mose seinen Namen hat und als wesentlich mosaisch anzusehen ist, sofern die Gesetzgebung desselben von Mose herrührt (jedenfalls ihrem wesentlichen Inhalt nach), zum grossen Teil auch von ihm niedergeschrieben ist, die Geschichtschreibung vom Exodus an die Thätigkeit Mose's der Wirklichkeit gemäss darstellt, und die Geschichte der Genesis mit und wohl in erster Linie durch Mose's Wirken erhalten und fixiert worden ist.

Wir haben nun, wenn wir die litterarische Kritik W.'s vollständig prüfen wollen, noch einen Blick zu werfen auf das Buch Josua. W. betrachtet, wie viele andere Kritiker, dieses Buch als nach seiner Entstehung gleichartig mit dem Pentateuch und mit demselben ein Ganzes bildend, wogegen Delitzsch darauf hinweist, dass der Gebrauch des הוא für היא, überhaupt der den Geschlechtsunterschied noch nicht streng festhaltende Sprachgebrauch, nur dem Pentateuch, im Unterschied von allen folgenden Schriften, eigen sei. W. unterscheidet denn auch im Buch Josua Bestandteile, die zur jehovistischen Schrift, und solche, die zum Priestercodex gehören (dabei auch noch deuteronomistische Zusätze), und verwirft das dem Priestercodex angehörende um deswillen als ungeschichtlich. Für uns könnte nach dem, was sich uns bisher über den geschichtlichen Wert derjenigen Bestandteile des Pentateuchs, welche W. zum Priestercodex rechnet, ergeben hat, auch wenn das Herrühren einzelner

Abschnitte des Buchs Josua von dem Verfasser des Priestercodex nachgewiesen wäre, dies an und für sich noch keinen Grund zur Verwerfung dieser Abschnitte als unglaubwürdiger geben. Nur dann hätten wir Grund zu solcher Verwerfung, wenn ein Bericht des Buches mit dem andern in wesentlichem, unausgleichbarem Widerspruch stünde, oder wenn sonst eine unzweifelhaft nicht in diese Zeit passende Erzählung oder Angabe sich finden würde. Widersprüche zwischen zwei verschiedenen Darstellungen will W. allerdings an einigen Orten nachweisen. So Kap. 5., wo der Widerspruch auf W.'s Deutung von: „Schmach Ägyptens“ d. h. „Schmähung der unbeschnittenen Israeliten von den beschnittenen Ägyptern“ beruht. Aber es kann unter der Schmach Ägyptens auch die Schmach der Knechtschaft Ägyptens verstanden werden, die erst durch das Bundeszeichen vollständig weggenommen wurde; und selbst wenn auf das Unbeschnittensein der Israeliten damit hingewiesen wäre, so würde daraus noch nicht notwendig hervorgehen, dass auch die Väter in Ägypten nicht beschnitten worden waren, sondern der Ausdruck liesse sich auch schon erklären, wenn nur die Beschneidung der Kinder unterlassen worden war. Einen noch weiter greifenden Widerspruch findet W. bei der Erzählung von der Austeilung Kanaans, nach dem einen Berichte soll nämlich das Land auf einmal für alle Stämme durchs Los verteilt, nach dem andern die Austeilung nur nach und nach mit Zwischenräumen, und ebenso die Besitznahme nur allmählich geschehen sein, was Richt. 1., eine mit dem Buch Josua parallele Erzählung, noch stärker hervorhebe. Aber wo von einer Austeilung des Landes unter die $9\,^1/_2$ Stämme zusammen die Rede ist, (Kap. 13, 7. 14, 1—5. besonders V. 2.), da ist nur mit allgemeinem zusammenfassendem Ausdruck das im ganzen ausgesprochen, was nachher näher in seinem Verlauf, in seiner allmählichen Verwirklichung expliciert ist. Dass es anders zu verstehen sei, wäre nur erwiesen, wenn irgendwo, was nicht der Fall ist, ausdrücklich gesagt wäre, dass die Verteilung gleichzeitig geschehen sei. Denn auch die andern Differenzen, auf die W. hinweist, begründen keinen Widerspruch verschiedener Berichte. Wenn Kap. 14, 6. Gilgal, statt sonst Silo, als Ort

der Zuteilung bezeichnet, und nicht wie sonst ein Losen bei derselben erwähnt wird, so ist an dieser Stelle nicht von einer Zuteilung an ganz Juda, noch weniger an Joseph, sondern nur an Kaleb die Rede; und bei seinen besondern Verdiensten ist eine Ausnahme wohl erklärlich, durch welche die sonstige Regel nicht aufgehoben wird. Vollends dass Kap. 18, 10. bei der Verteilung durchs Los nur Josua allein als der oberste Führer des Volkes ausdrücklich genannt wird, schliesst die Kap. 14, 1. erzählte Mitwirkung Eleasars und der obersten Väter nicht aus, um so weniger, als dieselben am Schluss Kap. 19, 51. auch wieder erwähnt werden. Und dass ferner die Besitznahme des Landes nur allmählich sich vollzog, auch wenn die Verteilung schon früher geschehen war, ist der Natur der Sache nach sehr wohl denkbar; und deshalb steht die Erzählung Richt. 1. (mit der übrigens auch schon die Notizen Jos. 15, 63. 16, 10. 17, 12—18. übereinstimmen) auch hinsichtlich der Stämme Juda und Joseph (Ephraim und Manasse) nicht im Widerspruch mit den Angaben des Buchs Josua, wornach diesen Stämmen zuerst (im Westjordanlande) ihr Los zugeteilt wurde. Wir können also keinen Widerspruch zwischen den Angaben über die Austeilung des Landes erkennen, und finden deshalb auch keine Notwendigkeit, verschiedene Berichte über diese Austeilung im Buch Josua anzunehmen. Kennzeichen einer späteren Zeit findet W. in solchen Stellen des Buches, wo der Priestercodex als geltend dargestellt wird, so namentlich in dem Abschnitt über die Feststellung der Asyle und Levitenstädte Kap. 20. 21. und der Erzählung von dem Altar der ostjordanischen Stämme Kap. 22., giebt aber sonst keinen besondern Grund dafür an. Da diesemnach W. hier nur allein durch seine allgemeine Geschichtsanschauung bestimmt wird, so haben wir auf unserem Standpunkt keinen Grund, diesen Abschnitten einen späteren Ursprung beizulegen, vielmehr gelten uns diese Angaben, solange nichts anderes gegen dieselben eingewendet werden kann, als geschichtlich. Und so finden wir in solchen gerade im Buch Josua öfter wiederkehrenden Angaben und Erzählungen, wie von der Verpflichtung Josua's auf das Buch des Gesetzes durch die göttliche Offenbarung Kap. 1., von der Beschneidung und Passahfeier

Kap. 5., von der Aufrichtung der Stiftshütte zu Silo Kap. 18., von der Verkündigung von Segen und Fluch Kap. 7., von der Bestimmung der Freistädte und Levitenstädte Kap. 20. 21., von der Thätigkeit von Priestern und Leviten, besonders des Eleasar und Pinehas, Kap. 3. 4. 6. 22. 24., von der Feststellung der Einheit der Kultusstätte Kap. 22., nur Beweise dafür, dass das Kultusgesetz bei und nach der Eroberung Kanaans wirklich ein- und durchgeführt worden ist, haben also am Buch Josua eine besondere Bestätigung für die Geschichtlichkeit des Pentateuchs.

Schluss.

Beurteilung der zusammenfassenden Abschnitte Wellhausens. Schlussbemerkung.

1. Zusammenfassende Abschnitte Wellhausens. — Mündliche und schriftliche Thorah. — Idee und Anstalt der Theokratie. 2. Schlussbemerkung.

Wir haben demnach durch die Prüfung der litterarischen Kritik W.'s seine Darstellung der Geschichte Israels und besonders der israelitischen Kultusgeschichte nicht bestätigt gefunden, sondern es haben sich uns dabei vielmehr neue nicht unbedeutende Gegengründe gegen dieselbe ergeben. Und so können wir denn auch die zusammenfassende Darstellung der Anschauung W.'s nicht acceptieren, die er in den Schlussabschnitten „von der mündlichen und schriftlichen Thorah" und „von der Idee und Anstalt der Theokratie" giebt.

Dass eine schriftliche Thorah von der Promulgierung des Deuteronomiums durch Josia nicht in Giltigkeit gewesen sei, wird durch die öftere Erwähnung der Priester als Bewahrer der Thorah, und der Propheten als der mit den Priestern Zusammenwirkenden nicht bewiesen. Denn diese Thätigkeit der Priester und Propheten schliesst Vorhandensein und Geltung einer schriftlichen Thorah nicht aus. Auch wenn eine solche

bestand und giltig war, hatten die Priester noch Aufgabe genug daran, sie aufzubewahren, immer wieder in Erinnerung zu bringen, und für besondere Fälle auszulegen und anzuwenden. Noch weniger war dadurch die Wirksamkeit der Propheten, welche mehr den Geist als den Buchstaben des Gesetzes geltend zu machen hatten, überflüssig gemacht. Ebenso wird die Behauptung W.'s nicht dadurch bewiesen, dass einer schriftlichen Thorah vor Josia keine Erwähnung geschehen soll. Denn einigemal wird sie doch erwähnt, nämlich abgesehen von Jos. 1. auch, wie Bredenkamp überzeugend nachweist, Hos. 8, 12., und ferner Ps. 40, 8. 9. Dass Jer. 8, 8., wo er die Aufstellungen der Schriftgelehrten für lügenhaft erklärt, auch die schriftliche Thorah im Auge gehabt habe, ist um so weniger glaublich, als er doch, wie auch W. zugesteht, für die Geltung des Deuteronomiums kämpft, und sich nicht erweisen lässt, dass seine Berufung auf das Deuteronomium Kap. 11, 1—8. und die Stelle von den Lügen der Schriftgelehrten in weiter auseinanderliegende Perioden seines Lebens fallen. Er kann also 8, 8. nur falsche Auslegung und Anwendung der Thorah im Auge haben, er verwirft ein Wissen, bei dem man auf die Thorah sich beruft, nicht diese selbst als schriftliche, wie die erste Hälfte des Verses zeigt. Zudem nimmt W. selbst an, dass wenigstens die jehovistische Thorah schon in der vorassyrischen Zeit niedergeschrieben sei, warum soll sie deshalb nicht wenigstens von da an als schriftliche Geltung gehabt haben? Unbegründet ist insbesondere, was W. gegen eine frühe schriftliche Fixierung des Dekalogs einwendet. Denn dass Exod. 34, 28. unter den zehn Worten nicht der Dekalog, sondern die V. 11—26. ausgesprochenen Gebote zu verstehen seien, ist um deswillen nicht glaublich, weil dieselben nicht von solcher Bedeutung vor allen übrigen sind, dass sie durch die Benennung zehn Worte hervorgehoben werden könnten. Aber auch der Zusammenhang nötigt keineswegs zu dieser Annahme. Denn V. 27., wo ein Schreiben der vorangehenden Gebote befohlen wird, ist nicht vom Schreiben derselben auf Tafeln die Rede, V. 28. aber, wo das Schreiben besonders der zehn Worte erzählt wird, weist eben durch die Erwähnung der Tafeln auf V. 1. zurück, wo vom Dekalog

gesagt ist, dass er wieder auf Tafeln geschrieben werden soll. Dass dort Gott schreiben will und hier Mose schreibt, ist nicht unvereinbar. Es soll also V. 28. nicht die Befolgung der Vorschrift V. 27., sondern die Ausführung der göttlichen Willenserklärung V. 21. als das Wichtigere angegeben werden. Dass die Tafeln ohne Inschrift in die Lade gelegt worden wären, ist ohnedies undenkbar. Wenn ausserdem auch der Inhalt des Dekalogs nicht nur von W., sondern auch von Kritikern wie Dillmann teilweise für nicht mosaisch erklärt, und insbesondere das Bilderverbot und die Motivierung des Sabbathgebots in Exod. 20, 11. beanstandet wird, so sind die hiefür angeführten Gründe nicht beweisend. Beim Bilderverbot können, wie in andern Fällen, die Abweichungen der späteren Praxis noch nicht ein Nichtvorhandensein desselben beweisen. Die Motivierung des Sabbathgebots aber im Exodus steht nicht im Widerspruch gegen die andere im Deuteronomium, da die erstere von der objektiven göttlichen, die zweite von der subjektiven menschlichen Seite ausgeht, also beide wohl nebeneinander Raum haben, und da ferner die im ganzen freie Reproduktion des Deuteronomiums auch hier eine Weglassung des einen Motivs durch das Deuteronomium wohl denkbar macht, wie dies Delitzsch zum Dekalog ausführt. Jene Motivierung im Exodus ist uns vielmehr ein Beweis, dass die Überlieferung über die Schöpfungsgeschichte (wenn auch vielleicht noch nicht in der jetzigen schriftlichen Fixierung), in Mose's Zeit schon vorhanden war. Wenn vollends W. an einem andern Orte das Vorhandensein des Sittengesetzes im Dekalog aus späteren in der Geschichte erzählten (und nicht verurteilten) entgegengesetzten Handlungen, besonders Mordthaten und Grausamkeiten, (z. B. Davids) bestreitet, so gilt dagegen wieder, dass die Abweichungen in der Praxis keinen sichern Schluss auf Nichtvorhandensein des Gesetzes gestatten. Dies hier um so weniger, als die meisten dieser Thaten, weil im Kriege geschehen, mit dem äussern Buchstaben des Dekalogs noch vereinigt werden konnten. Das Fehlen einer ausdrücklichen Verurteilung solcher Thaten in der Erzählung aber darf noch nicht als Billigung derselben aufgefasst werden, da die alttestamentliche Geschichtsschreibung in den früheren Schriften

(vor den Büchern der Könige) meist des ausdrücklichen Urteils sich enthält. Endlich wenn W. daraus argumentiert, dass der strenge Monotheismus des Dekalogs in so früher Zeit nicht vorhanden gewesen sein könne, so stützt er sich hiebei einzig auf seine eigene Geschichtsanschauung. (Auch Dillmann erklärt sich gegen die Meinung von einem zweifachen Dekalog und hält dafür, dass wenigstens der Grundstock des Dekalogs ohne die motivierenden und erklärenden Zusätze schon ursprünglich auf den zwei Tafeln gestanden sei). So haben wir keinen Grund, die Erzählung, wornach der Dekalog schon bei der Gesetzgebung Mose's auf die Tafeln geschrieben worden ist, als ungeschichtlich zu verwerfen. Nach dem Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung werden wir vielmehr festhalten, dass nicht nur der Dekalog, sondern ein bedeutender Teil der Thorah, auch Bundesbuch, Exod. 34. und Deuteronomium, schon seit Mose schriftlich vorhanden war, und annehmen dürfen, dass auch der übrige Teil jedenfalls in seinen überwiegenden und wesentlichen Bestandteilen, schon bald nach Mose schriftlich fixiert wurde.

Was aber die zusammenfassende Darstellung der Geschichtsanschauung W.'s in seinem letzten Abschnitt: „Idee und Anstalt der Theokratie" betrifft, so werden wir hier sagen müssen, dass er nur darum hier einen Widerspruch zwischen Geschichte und Gesetzgebung, insbesondere Gesetzgebung des Priestercodex, behaupten kann, weil er in seiner ganzen Darstellung der einen wie der andern, seiner Grundanschauung gemäss, einen einseitigen Charakter giebt, den wir anzunehmen durch die Thatsachen nicht genötigt sind, gegen den vielmehr in mancher Hinsicht die Thatsachen sprechen. Es verhält sich nicht so, wie W. es darstellt, dass in der Geschichte Israels bis zum Exil das Streben des Volkes allein oder doch ganz überwiegend nur auf die Ausbildung des Staatswesens gerichtet gewesen wäre. Vielmehr musste schon von Ägypten her (wie Delitzsch und Bredenkamp richtig erinnern) das Volk an priesterlichen Einfluss und Macht einigermassen gewöhnt sein. Und unsere Untersuchung hat uns ja gezeigt, dass bei unbefangener Betrachtung in der Geschichte doch mehr Spuren, als W. zugiebt, von eifriger gottesdienstlicher Thätigkeit des Volkes und

seiner Häupter und Könige und von Wirksamkeit der Kultuspersonen und zwar in einer dem Gesetz entsprechenden Weise sich finden. Welche Bedeutung hat namentlich für David die Einholung der Bundeslade und in Salomo's Regierung der Tempelbau! Und andrerseits zeigt sich selbst bei solchen Königen, bei denen Ungehorsam gegen Gottes Gebot gerügt wird, wie bei Saul in seiner früheren Zeit und bei Jerobeam I, wenigstens im allgemeinen noch ein Wertlegen auf Kultus und priesterliche Thätigkeit und eine teilweise Anlehnung an die gesetzlichen Kultuseinrichtungen. Es verhält sich aber auch nicht so, dass die Gesetzgebung, auch die des Priestercodex, nur auf den Kultus gerichtet gewesen wäre, noch weniger dass dieselbe (als spätere) eine Hierarchie an der Stelle des Staates hätte aufrichten wollen. Letzteres thut auch diejenige Gesetzgebung nicht, welche W. dem Priestercodex zuweist, namentlich hat der Hohepriester auch hier nicht diejenige Stellung, welche er nach W. haben soll; im Gegenteil haben neben den Priestern auch in dieser Gesetzgebung andere Volkshäupter, zunächst die Stammfürsten, Bedeutung. Sodann ist die Gesetzgebung nicht allein Kultusgesetzgebung, sondern auch politische und moralische Gesetzgebung, schon im Priestercodex W.'s (z. B. Num. 27, 36.), noch mehr aber im jehovistischen Gesetz und im Deuteronomium, und das letztere enthält auch noch besonders ein Königsgesetz. Wenn wir aber vom Standpunkt des Offenbarungsglaubens ausgehen, so können wir, wie unsere Untersuchung schon gezeigt hat, auch diejenigen Teile der Geschichte, in welchen das wirkliche Leben dem Gesetz nicht entspricht, von hier aus begreifen, wir finden dann nicht einen Widerspruch zwischen Gesetzgebung und Geschichte, sondern nur innerhalb der wirklichen Geschichte selbst eine Wechselwirkung und häufig allerdings auch einen Widerstreit zwischen den beiden wirkenden Faktoren derselben, zwischen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit und der menschlichen Eigenheit Israels.

So werden wir immer wieder darauf hingeführt, dass der Kritiker über die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Pentateuchs, und insbesondere nach der Geschichtlichkeit seiner Gesetzgebung nur dadurch zur Entscheidung kommt, dass er neben

der Untersuchung der einzelnen Thatsachen auch seine allgemeine Geschichtsanschauung und seine principielle religiöse Grundanschauung zur Geltung kommen lässt. Wir meinen nicht durch unsere Untersuchung nachgewiesen zu haben, dass die kirchliche Anschauung, welche jene Glaubwürdigkeit und Geschichtlichkeit festhält, nach den geschichtlichen Thatsachen die allein mögliche und von jedem notwendig anzunehmende sei. Aber wir glauben doch gezeigt zu haben, dass wir durch die geschichtlichen Thatsachen keineswegs genötigt sind die W.'schen Aufstellungen anzunehmen, sondern dass vielmehr der Offenbarungsgläubige, welcher im Pentateuch göttliche Offenbarungen findet, und hierin einen gewichtigen Beweggrund hat, an der Glaubwürdigkeit desselben festzuhalten, auch durch die geschichtlichen Thatsachen bei unbefangener Untersuchung derselben hieran zum wenigsten nicht gehindert wird, ja dass ihm vielmehr die Geschichte, in welcher er nicht wenige und nicht unbedeutende Gründe dafür findet, ein gutes Recht zu solchem Glauben giebt.

Inhaltsangabe.

	Seite
Vorwort	3
Einleitung	5—7
Erster Hauptteil. Geschichte des Kultus . 8—77	
1. Kapitel. Darstellung Wellhausens	8—25
1. Kultusort	8—11
2. Opferhandlungen	11—14
3. Feste	14—17
4. Priester und Leviten	17—23
5. Ausstattung des Klerus	23—25
Übergang zur Beurteilung. Genauere Bestimmung der Frage	25—26
2. Kapitel. Untersuchung der Thatsachen	26—58
1. Kultusstätte	26—39
2. Opfer	39—43
3. Feste	43—44
4. Priester und Leviten	44—56
5. Ausstattung des Klerus	56—57
Zusammenfassung und Übergang zur Erklärung der Differenzen	58
3. Kapitel. Erklärung der Differenzen	59—77
1. Der Abweichungen des Priestercodex von der übrigen Gesetzgebung des Pentateuchs	59—70
Bundesbuch	59—62
Deuteronomium	62—70
2. Der Mängel an Durchführung des Kultusgesetzes in der späteren Geschichte	70—77
Zweiter Hauptteil. Litterarische Kritik . 78—161	
4. Kapitel. Wellhausens Darstellung	78—105
Gang derselben	78
1. Die Chronik	78—82
2. Richter, Samuel und Könige	82—90
3. Pentateuch und Josua	90—98
4. Abschluss der Kritik des Gesetzes	99—100
5. Zusammenfassende Schlussabschnitte	100—104
Übergang zur Beurteilung. Gang derselben	104—105

	Seite
5. Kapitel. Würdigung der Geschichtsbücher: Richter bis Chronik	105—133
1. Chronik	105—115
Die Verschiedenheit der Gesammtanschauung gegenüber den parallelen Schriften	105—112
Einzelne Differenzen	112—115
Glaubwürdigkeit der Chronik im ganzen . .	116—119
2. Richter, Samuel und Könige	119—133
Chronologie	119—120
Beurteilung, welche die Verfasser üben . .	120—125
Reden und Geschichten, die später eingetragen sein sollen	125—132
Zusammenfassung	133
6. Kapitel. Komposition von Pentateuch und Josua .	133—161
1. Jehovistische Schrift und Priestercodex . .	133—149
Prüfung der Richtigkeit dieser Quellenscheidung	135—142
Glaubwürdigkeit der betreffenden Teile des Pentateuchs überhaupt	143—149
2. Levit. 17—26. und Deuteronomium . . .	149—158
Lev. 17 ff.	149—154
Deuteronomium	154—158
3. Josua	158—161
Schluss. Beurteilung der zusammenfassenden Abschnitte Wellhausens und Schlussbemerkung . .	161—166
1. Zusammenfassende Abschnitte Wellhausens . .	161—165
Mündliche und schriftliche Thorah . . .	161—164
Idee und Anstalt der Theokratie . . .	164—165
2. Schlussbemerkung	165—166

Im Verlag von **J. F. Steinkopf** in Stuttgart ist erschienen:

Oehler, G. F., † theol. Dr. Prof. in Tüb., **Theologie des Alten Testaments.** 2. Aufl. (In 2 Abteilungen.) 15 M.

Tausende sind vordem in Tübingen zu den Füssen dieses wissenschaftlich und biblisch tief gegründeten, ernsten und entschiedenen Theologen gesessen, um seine „Alttestamentliche Theologie“ zu hören. Als das Werk im Druck erschien, wurde es als ein fundamentales anerkannt wie in Deutschland so auch in England und Amerika, Schweden und Holland, in deren Sprachen es übertragen wurde. Die nötige neue zweite Auflage wurde von dem Sohne des Verfassers, Diac. Th. Oehler, mit besonderer Klarheit des Urteils und Beherrschung des Gegenstandes weiter geführt, archäologische, auch geographische und geschichtliche Bestandteile wurden gekürzt und dafür reiche Zusätze für den eigentlichen Lehrinhalt des A. T. philosophischer, exegetischer und religionsgeschichtlicher Art, wie auch Angaben der neuen Litteratur und neue kritische Erörterungen gegeben.

Weitbrecht, Gottl., Prof., **Das Leben Jesu** nach den vier Evangelien für die christliche **Gemeinde dargestellt.** 4 M. **Schön geb.** 5 M.

Die Frage „was dünket euch um Christus“ tritt an jeden Menschen. Hier findet er eine Antwort, so einfach verständig und verständlich, keiner Einrede der sog. Kritik aus dem Wege gehend, und mit einem Ergebnis so voll und siegesfroh, und so daß die wunderbare Majestät und Größe, Licht und Liebe Jesu durch sich selbst der Seele des Fragenden Antwort giebt.

Palmer, C., † th. Dr. Prof., **Evangelische Pädagogik.** 5. Auflage, neu bearbeitet von Dr. E. Gundert, Seminarrektor in Nürtingen. 8 M 60.

Dem Theologen wie dem Schulmann ist Palmer's Werk wissenschaftlich und praktisch ein Hauptbuch. Der klare evangelische Standpunkt, der vielseitige, allen wirklichen Leistungen des pädagogischen Denkens und der Erfahrung offene Blick, die übersichtliche, lebendige Darstellung sind die auszeichnenden Eigenschaften; die neue Auflage ist von Rektor Dr. Gundert durch Umarbeitungen und durch neue Abschnitte, wie durch Nachtragung der Litteratur wieder ganz auf die Höhe gestellt, namentlich ist der neue Stand der Methodik für die Darstellung des Lehrgeschäftes verwertet.

— — **Evangel. Katechetik.** 6. verb. Aufl. 8 M 60.

— — **Ev. Homiletik.** 5. Aufl. 6 M 50.

— — **Ev. Pastoraltheologie.** 2. Aufl. 6 M 50.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Roos, Friedrich

Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs insbesondere seiner Gesetzgebung
eine Prüfung der Wellhausen'schen Hypothese

Stuttgart 1883

Exeg. 925 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604641-0